Kant

Immanuel Kant's
Vorlesungen
über die
Metaphysik.

Zum Drucke befördert

von dem

Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre.

Nebst einer

Einleitung,

welche

eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält.

Ausgabe Pölitz.

Erfurt, 1821,
in der Keyserschen Buchhandlung.

Vorrede.

Der unsterbliche Begründer des Systems der kritischen Philosophie blieb bekanntlich die Herausgabe der Logik, der Religionslehre und der Metaphysik der Welt schuldig. Noch vor seinem Tode (im Jahre 1800) erschien die Logik, auf Kants Veranlassung selbst, von Jäsche herausgegeben; bald darauf folgten, von Rink besorgt, Bruchstücke aus Kants Vorlesungen über Pädagogik. Noch hatte Jäsche auch die Herausgabe von Kants Vorträgen über Metaphysik angekündigt, welche bereits mit dem festgesetzten Ladenpreise von 2 Rthlr. und mit der Jahrszahl 1802 in dem Bücherlexicon von Heinsius (N. A. 1812) Th. 2. S. 549 stehen, nicht aber erschienen sind.

Vor vier Jahren, zur Ostermesse 1817, machte nun der Herausgeber des vorliegenden Werkes den Versuch, Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre nach einem Hefte herauszugeben, das in Kants Hörsale nachgeschrieben und aus dem Nachlasse eines vormaligen Collegen Kants erkauft worden war.

Der Beifall, welchen diese Vorlesungen im Publicum fanden, täuschte den Herausgeber nicht, als er erwartete, daß die wahren Denker Teutschlands über der Menge der später erschienenen philosophischen Systeme den großen Forscher noch nicht vergessen hätten, der in der That eine neue Bahn in den Untersuchungen über die ersten und wichtigsten Angelegenheiten des menschlichen Geschlechts gebrochen hatte.

Aufgemuntert durch diesen Beifall erscheinen nun auch Kants Vorlesungen über die Metaphysik. Daß man in denselben mit Kant selbst zu thun habe, wird für den, welcher mit Kants Systeme und mit seiner Darstellungsform nur einigermaßen bekannt ist, keinem Zweifel unterworfen seyn. Der Herausgeber hat daher, bei dem Erscheinen dieses Werkes, nur zwei Puncte zu berücksichtigen.

Zuerst muß er sich über die Manuscripte erklären, die dabei zum Grunde liegen. Es sind deren zwei, welche er rechtlich durch Kauf erworben hat. Das eine, der Schrift nach das ältere, war ohne Angabe des Jahres, in welchem dasselbe in Kants Vorlesungen nachgeschrieben ward. Im Ganzen war es ausführlicher und reichhaltiger, als das zweite. Dieses ältere liegt zunächst bei der Darstellung der Kosmologie, der Psychologie und der rationa-

len Theologie zum Grunde. — Das zweite Manuscript ist (zugleich mit der Logik, die aber wegen Jäsche's Herausgabe derselben nicht mit abgedruckt ward,) im Jahre 1788 nachgeschrieben, und von einer zweiten Hand im Jahre 1789 oder 1790, auf dem breiten Rande desselben, theilweise berichtigt, mehr aber noch erweitert und ergänzt worden, wie es die spätern Vorträge Kants wahrscheinlich mit sich brachten. Aus diesem Hefte ist zunächst die Einleitung und die Ontologie entnommen, doch mit durchgehender Vergleichung und Berücksichtigung des ersten ältern Manuscripts. So ist also dieses Werk im Ganzen hervorgegangen aus zwei Manuscripten, und aus Heften, nachgeschrieben in dreimaligen Vorlesungen Kants über die Metaphysik. — Männer vom Fache werden, wenn sie billig sind, zugestehen, daß die Achtung gegen einen hochverdienten Verstorbenen, bei der Herausgabe seiner Hefte in der durchgängigen Vergleichung dreimaliger Vorträge über eine und dieselbe Wissenschaft gewiß hinreichend berücksichtiget worden ist. — In der Behandlung dieser Manuscripte ist der Herausgeber ganz so verfahren, wie bei der — von den competentesten Richtern in öffentlichen Blättern gebilligten — Behandlung des Heftes über die philosophische Religionslehre. Er hat sich durchaus keine eigenmächtige Veränderung erlaubt,

auch wo er den aufgestellten Ansichten nicht beitreten konnte; nur die Berichtigung der Interpunction, und ein bisweilen weggestrichenes überflüssiges „aber, oder, also“, kommt auf seine Rechnung, weil diese bei der Lebhaftigkeit des mündlichen Vortrages nicht immer vermieden worden waren. Selbst ziemlich barbarische Wörter, wie „necessitiren“, „Bonität“ und ähnliche, welche recht gut mit teutschen hätten vertauscht werden können, hat er, aus Pietät gegen den Verewigten und um die Echtheit des Tones zu bewahren, beibehalten. Nur einige wenige Stellen hat er gestrichen, die der Nachschreibende wahrscheinlich nicht richtig aufgefaßt hatte. Denn ob sie gleich, im Geiste der aus Kants übrigen Schriften bekannten philosophischen Ansichten über dieselben Gegenstände, recht gut hätten berichtigt werden können; so zog er doch, der Authentie des Ganzen wegen, vor, dies nicht zu thun. Die Leser haben also in der That auf jeder abgedruckten Zeile den wahren Kant.

In Beziehung auf das innere Verhältniß der beiden zum Grunde gelegten Hauptmanuscripte gegen einander bemerkt der Herausgeber, daß Kant sich in beiden — also in den Vorträgen aus verschiedenen Jahren — durchgehends an dieselbe Aufeinanderfolge der Gegenstände und

an dieselben Grundsätze hielt, und daß die wenigen vorgefundenen Variationen entweder nur die zur Erläuterung beigebrachten Beispiele, oder unbedeutende Modificationen betrafen; — abgesehen davon, daß das spätere Manuscript dem Umfange nach etwas kürzer war, als das ältere; sey es nun, daß diese Kürze ihren Grund in dem gedrängtern Vortrage Kants, vielleicht bei der größern Kürze eines akademischen Halbjahres, oder in dem zusammengedrängtern Nachschreiben des Zuhörers hatte.

Der zweite Punct aber, über welchen der Herausgeber sich mit den Lesern dieses Werkes zu verständigen hat, betrifft den eigenthümlichen Charakter und Geist dieser Vorträge, und das Verhältniß derselben zu den Fortschritten und Veränderungen der Metaphysik seit Kant.

Doch da er, auf Veranlassung des Verlegers, dem letztern Gegenstande die nachstehende geschichtliche Uebersicht zunächst gewidmet hat; so gehört nur noch ein Wort über den eigenthümlichen Charakter und Geist dieser Vorträge über Metaphysik in diese Vorrede.

Schon der Augenschein zeigt, daß Kant in der Darstellung dieser Grundwissenschaft der Philosophie nicht von der üblichen Eintheilung derselben in Ontologie, Kosmologie, Psy-

chologie und Theologie sich entfernte. Ein tieferes Eindringen in den Geist dieser Vorträge beurkundet, daß zwar die dem Urheber des kritischen Systems eigenthümlichen Lehren von den Kategorieen, von Raum und Zeit, von dem Verhältnisse der Dinge an sich zu den Erscheinungen, von der Unzulänglichkeit aller speculativen Beweise fürs Daseyn Gottes, von dem moralischen Glauben an Gott, von dem Würdigwerden für Glückseligkeit u. s. w. auch hier vorherrschen, daß aber doch die Form und der Ausdruck seines akademischen Vortrages im Einzelnen mehr noch dogmatisch erscheint, als die Form seiner im Drucke bekannt gewordenen Schriften. Darf sich der Herausgeber, nach dem Eindrucke, den diese Vorträge auf ihn gemacht haben, ein offenes Urtheil über dieselben erlauben; so ist das, was Kant in der Einleitung über die Geschichte der Philosophie sagt, eben so unzureichend, als das, was er über die Geschichte der natürlichen Theologie mittheilte, welches am Schlusse der im Jahre 1817 erschienenen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre sich befindet. Allein fehlen durfte, nach der Ansicht des Herausgebers, diese Einleitung nicht, weil sie zugleich das von Kant im Jahre 1789 auf dem Katheder ausgesprochene Urtheil über die kritische Methode enthält, über welche noch

neulich so verschiedenartig gesprochen worden ist, daß man wohl den Begründer derselben auch darüber hören muß.

Die Ontologie findet der Herausgeber verhältnißmäßig nicht so eigenthümlich und geistvoll, auch nicht so faßlich, wie die Kosmologie und Psychologie. Unverkennbar hielt sich Kant beim Vortrage derselben noch zu sehr an die bis dahin gangbaren, ziemlich schwerfälligen scholastischen Formen in diesem ersten Untertheile der Metaphysik; wenn gleich der Herausgeber damit nicht den Verdacht auf sich laden will, als ob auch die Ontologie, zu Gunsten der Milchbedürftigen, nur populär dargestellt werden solle. Sie wird, als der Stamm aller Metaphysik, immer die tiefsten und schwersten Untersuchungen enthalten müssen; doch läßt es sich denken, und ist auch bereits von Einigen nicht ohne Erfolg versucht worden, die Scholastik der vorigen Jahrhunderte in derselben zu mindern und zu mildern.

Wenn die rationale Theologie, wenigstens nach den Grundsätzen, in den vorliegenden Vorträgen für die nichts Neues enthält, welche Kants System seit Jahrzehenden kennen; so ist doch die Behandlung derselben sehr ansprechend, und selbst theilweise von der verschieden, die sich in den von ihm besonders gehaltenen Vorlesungen über die philosophische Religions-

lehre — nach der Ausgabe derselben vom Jahre 1817 — ankündigt. Wenigstens ist dieser Abschnitt der Philosophie hier, wo er blos als Untertheil der Metaphysik erscheint, weit kürzer gefaßt, als in jenen selbstständigen Vorträgen.

Die meiste Eigenthümlichkeit in der Behandlung der vorgetragenen Stoffe dürften aber die Kenner wahrscheinlich in der Kosmologie und Psychologie finden, besonders wenn sie die letztere mit der von Kant noch selbst herausgegebenen Anthropologie vergleichen. Wie vieles Treffende sagt nicht Kant über das Verhältniß der empirischen und rationalen Psychologie gegen einander, und wie verkündigt er im Voraus den selbstständigen freien Anbau der ersten zu einer Zeit, wo Karl Christian Erhard Schmid, Jakob, Hoffbauer u. a. die ersten Versuche in dieser, von der Metaphysik unabhängigen, Bearbeitung der empirischen Psychologie thaten! Wie bestimmt tritt schon in diesen Vorträgen, neben der Lehre von dem Vorstellungs- und Begehrungsvermögen, die selbstständige Behandlung des dritten geistigen Vermögens, des Gefühlsvermögens, hervor; und wie viel hat die gesammte theoretische und practische Philosophie, besonders die Sittenlehre, die empirische Psychologie und die Aesthetik durch diese, dem Vorstellungs- und Be-

gehrungsvermögen gleichgeordnete, Stellung des Gefühlsvermögens gewonnen! Dagegen wird es freilich Manche, zugleich mit dem Herausgeber, befremden, daß Kant in der Psychologie annehmen konnte: „die Seele sey vor dem irdischen Leben schon da gewesen, und sey durch die Geburt in den Körper, wie in einen Kerker, gekommen!" Doch wird diese Ansicht einer andern neuern philosophischen Schule sehr willkommen seyn! Zugleich wird aber von neuem aus der rationalen Theologie erhellen, wie thöricht die oft wiederholte Beschuldigung des großen Mannes war: er sey ein Atheist gewesen! Selbst das wird daraus sich ergeben, wie wenig Fichte Recht hatte, wenn er zu einer gewissen Zeit behauptete, Kant denke mit ihm völlig einverstanden in der Lehre von Gott! Kant war nie transscendentaler Idealist in dem Sinne, wie es Fichte war! Er blieb, was er seyn wollte, kritischer Philosoph, obgleich der Fichtesche Idealismus nur als eine Steigerung des kritischen Systems erscheint! —

Nicht alles wird aus diesen Vorträgen über Metaphysik in die Philosophie, wie sie in unserer Zeit sich gestaltet hat, übergehen; gewiß aber manches, vielleicht vieles. Wenigstens werden die ruhigen Forscher unserer Zeit gern diese in sich zusammenhängende Darstellung von Kants

Ansicht der Metaphysik lesen und beherzigen, und selbst die, welche nicht Philosophen vom Fache sind, dürften die vielen trefflichen einzelnen geistvollen, oft sententiösen Stellen in diesen Vorträgen willkommen heißen. Besonders möge jeder Mann vom Katheder dadurch veranlasset werden, Kants Richtigkeit, Klarheit, Bestimmtheit und Lebendigkeit im freien Vortrage sich anzueignen. Der Herausgeber, der seit beinahe drei Jahrzehenden akademischer Lehrer ist, weiß aus eigener Erfahrung, wie schwierig es sey: über die wichtigsten Gegenstände menschlicher Forschung, im freien Vortrage, der so oft von der geistigen und körperlichen Stimmung des Augenblickes abhängt, nicht blos gründlich und erschöpfend, sondern auch völlig richtig, klar und in einer möglichst lebensvollen Form des Ausdruckes zu sprechen, und gestehet dankbar, in dieser Hinsicht aus Kants Vorträgen viel gelernt zu haben!

Da der Herausgeber beinahe zwanzig Meilen vom Druckorte lebt; so werden die eingeschlichenen Druckfehler, von welchen die wichtigsten angegeben worden sind, nicht auf seine Rechnung gebracht werden.

Geschrieben am 30. April, 1821.

Inhalt.

Einleitung.

Metaphysik.

1) Ontologie.

2) Kosmologie.

3) Psychologie.

a. Empirische Psychologie.

b. Rationale Psychologie.

4) Die rationale Theologie.

Kurze Uebersicht
über
die wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant.

So lange von Menschen philosophirt worden ist, haben sich die philosophischen Systeme mit der Lösung der großen Aufgabe beschäftigt: in welchem Verhältnisse die Sphäre der Dinge in uns zur Sphäre der Dinge außer uns stehe? Denn im Bewußtseyn werden zwei verschiedene Ordnungen der Dinge, eine innere und eine äußere wahrgenommen; welche in der wechselnden Terminologie der philosophischen Systeme zwar oft mit sehr verschiedenartigen Ausdrücken bezeichnet worden sind, auf welche aber jeder philosophische Forscher, der über die höchsten Angelegenheiten der Menschheit mit sich einig werden wollte, nothwendig zurückkommen mußte. Abgesehen von den philosophischen Systemen des Alterthumes und Mittelalters, galten in der Vorkantischen Philosophie zur Bezeichnung jener beiden Sphären die Ausdrücke Dinge an sich und Erscheinungen (die Noumena und Phänomena), welche auch Kant in seinen Vorträgen und Schriften beibehielt. Seit den Zeiten Kants sind aber von Fichte, Schelling und den meisten Neueren statt jener Ausdrücke, die Wörter: das Subjective und Objective gebraucht worden, wel-

halb sie denn auch in der nachstehenden Uebersicht, als die jetzt gangbare Terminologie, gebraucht werden.

Je mehr nämlich der Mensch das Denkende, Fühlende und Wollende in sich von dem unterschied, was außer ihm vorgieng, und was er nicht zu seiner Individualität rechnen konnte, desto mehr bot er seine Kräfte auf, das Wesen, die Wirkungen, das gegenseitige Verhältniß, so wie den Zusammenhang zwischen dem Subjectiven und Objectiven zu erforschen. Betrachtet man aber aus diesem Standpunkte sämmtliche philosophische Systeme näher, und versucht man eine allgemeine Classification derselben (abgesehen von den Schattirungen und Verschiedenheiten einzelner Ansichten), wie sie unter Eine Hauptclasse gehören, so giebt es, streng genommen, nur drei Hauptsysteme der Metaphysik, unter welche alle einzelne Systeme der Vorwelt und Mitzeit gebracht werden könnten. Entweder man objectivisirte das Subjectiv, d. h. man nahm an, daß das Subjective ganz aus dem Objectiven hervorgegangen und in demselben enthalten sey (der Materialismus); oder man subjectivisirte das Objective, d. h. man stellte das Objective dar als ganz enthalten in dem Subjectiven, und begründet durch dasselbe (den Idealismus); oder man betrachtete das Objective und Subjective als zwei von einander verschiedene Sphären (der Dualismus). Diese letzte Ansicht verstattete aber wieder zwei Haupterklärungen: entweder man sagte aus, zwischen dem Objectiven und Subjectiven findet ein Kausalzusammenhang statt (der Dogmatismus), oder man erklärte das Verhältniß zwischen dem Ob-

jectiven und Subjectiven für unerforschlich und unauflösbar (der Kriticismus und Skepticismus).

Wir führen diese Systeme, nach ihrer metaphysischen Grundlage, auf folgende Formeln, im Charakter der neuern philosophischen Terminologie, zurück.

1) Es giebt kein von den Erscheinungen verschiedenes Ding an sich, kein von dem Objectiven verschiedenes Subjectives; vielmehr ist das Subjective begründet und enthalten im Wesen des Objectiven. — Dies ist der Materialismus, den man auch den physischen Realismus (im Gegensatze des rationalen) nennen kann, nach welchem es keine von der sinnlichen Welt verschiedene intelligible Welt giebt. Vielmehr ist, nach diesem Systeme, alles, was wir geistige Verrichtungen und Thätigkeiten nennen, und was sich unter scheinbar von den sinnlichen Wahrnehmungen verschiedenen Modificationen ankündigt, doch zuletzt Wirkung der Materie, deren inneres Wesen nur zu wenig bekannt ist, um evident darthun zu können, wie und warum alles Geistige nichts weiter als Resultat der Kräfte der Materie ist. Unsere Erkenntniß hebt daher nicht nur mit der Erfahrung an, sondern sie ist auch einzig daraus entsprungen. — Der Materialismus, in seiner gröbern Gestalt, behauptet: Seele ist ein leeres Wort, und alles, was wir Seelenwirkung nennen, ist Resultat materieller Kräfte; und in seiner mildern Form: Es giebt eine von dem Körper verschiedene Seele; sie ist aber materieller Natur. — In neuern

Zeiten ist dieses System nur noch einmal von dem Verfasser des Système de la n ture in zwei Theilen, und von dem Canonicus Riem in seinem System der Natur (wovon aber blos der erste Theil im Jahre 17[illegible]2 erschien) zu stützen versucht worden.

2) Es giebt keine Erscheinungen als vermittelst der Dinge an sich; das Objective ist enthalten in dem Subjectiven, und wird producirt durch das Subjective. — Dies ist der Idealismus, dessen Spuren in der ältern Philosophie selten sind, bis der Bischoff Berkeley lehrte: unsere sinnlichen Vorstellungen seyen Abdrücke und Anschauungen von der in dem unendlichen Geiste bestehenden Idee einer materiellen Welt und ihrem Objecte ganz ähnlich. Von diesem Berkeleyschen Idealismus ist aber der Fichtesche wesentlich verschieden, wie sich weiter unten ergeben wird.

3) Das dualistische System, welches zunächst auf der im Bewußtseyn sich ankündigenden Verschiedenheit des Objectiven und Subjectiven beruht, hat sich in dem Geiste einzelner Forscher sehr verschiedenartig gestaltet. Während die Geschichte der Philosophie, besonders aber die Geschichte der in neuerer Zeit in rascher Folge einander verdrängenden philosophischen Systeme, den Charakter dieser Systeme ins Einzelne verfolgen muß, kann hier, wo es darauf ankommt, die Stellung des Kantischen Systems zum Dogmatismus unmittelbar vor ihm und zu den darauf folgenden — größtentheils auf die Grundlage Kants gebauten — Systemen anzugeben, nur von den Hauptverschiedenheiten des dualistischen Systems die Rede seyn. Es erscheint

a. als Dogmatismus, wenn er lehrt: das Subjective und Objective (die Dinge an sich und die Erscheinungen) sind beide wesentlich von einander verschieden, stehen aber unter sich im Causalzusammenhange. Der Dogmatismus hat seinen Namen davon, daß er das Verhältniß zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen als einen Causalzusammenhang zu demonstriren, d. h. dogmatisch festzusetzen, sich anmaßt; und behauptet: daß die Dinge an sich den Grund von allem enthalten, was wir an dem Menschen und in der Naturwelt wahrnehmen. Er steht in der Meinung, es sey ihm gelungen, nicht nur im Allgemeinen den Causalzusammenhang zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen anzugeben, sondern denselben auch im Einzelnen nachzuweisen. So giebt es, im Charakter dieses Systems, eine Metaphysik, welche in der Ontologie die Dinge an sich nach ihren Grundkräften und nach allen ihren Wirkungen und Beziehungen kennen lehrt; die dann in der Kosmologie die letzten Gründe aller physischen Erscheinungen im Weltall rationell demonstrirt und den Zusammenhang derselben unter sich erschöpfend entwickelt; die darauf in der rationalen Psychologie das ursprüngliche Wesen des menschlichen Geistes, und — in demselben den Grund aller Wirkungen und Erwartungen dieses Geistes für Gegenwart und Zukunft darstellt; und die endlich in der rationalen Theologie Gott selbst, nach seinem innern

Wesen und nach allen seinen Eigenschaften und Beziehungen auf das Reich der moralischen und physischen Kräfte, zu einem Objecte der menschlichen Erkenntniß macht. — In der Vorkantischen Philosophie war dieser Dogmatismus besonders von Christian Wolff mit strenger Befolgung der mathematischen Methode systematisch durchgebildet, und nach ihm von seinen Schülern: Meier, Baumgarten, Eberhard und andern, mit gewissen Modificationen, festgehalten worden. Doch trennten sich von der Strenge dieses Systems und der von Wolff festgehaltenen mathematischen Methode bald darauf die sogenannten Eklektiker, namentlich Moses Mendelssohn, Töllner, Sulzer, Tiedemann, Feder, Platner, Garve u. a.

b. als Kriticismus: das Subjective und Objective sind wesentlich von einander verschieden; allein ihr Verhältniß gegen einander ist, nach vorhergegangener erschöpfender Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens, unerklärbar. — Dies ist das große Resultat, wodurch Kant die ganze Schulmetaphysik vor ihm stürzte, und der Begründer einer neuern Ordnung der Dinge in der Philosophie ward. Daß er dabei nicht selbst Idealist war, sondern im strengsten Sinne Kritiker blieb, wird sogleich mit Hauptstellen aus seinen Schriften bewiesen werden. — Während mehrere, die ihm folgten, auch in diesem Grundcharakter des Kriticismus ihm treu blieben (z. B. Schulz in Königsberg, Jacob, Heydenreich, K. Christ. Erh.

Schmid u. a.), versuchten Andere entweder zu demselben Resultate auf einem andern Wege zu gelangen (wie z. B. Reinhold in seiner Elementarphilosophie, bevor er zu Bardili's Rationalismus überging; Fries, durch seine neue Kritik der Vernunft, 1807.; Bouterweck, durch seine Apodiktik, 1799. u. a.), oder sie steigerten den Kriticismus zum Idealismus (so: Jacob Sigism. Beck, Fichte, Schad u. a.);

c. als Identitätssystem: das Subjective und Objective sind im Absoluten identisch. — So steigerte Schelling wieder den Fichte'schen Idealismus zu einer höhern Stufe, indem er das Absolute als den Indifferenzpunkt des Objectiven und Subjectiven bezeichnete. Seitenlinien dieses Schellingischen Systems sind die von Joh. Jac. Wagner, Hegel u. a. aufgestellten Ansichten;

d. als rationaler Realismus: die absolute Identität ist weder Object noch Subject, noch die Identität von beiden, sondern die Manifestation Gottes an der Natur. Diese Steigerung der Schellingischen Identitätsphilosophie zum groben rationalen Dogmatismus versuchte Bardili; ein Versuch, der nur durch Reinholds Uebertritt zu dieser Ansicht mehr Aufmerksamkeit erregte, als er an sich in wissenschaftlicher Hinsicht verdiente;

e. als Scepticismus: Das Bewußtseyn selbst ist die ursprüngliche Synthesis des Subjectiven und Objectiven. — Krug gestaltete durch diesen Grundsatz den Kriticismus, von welchem er

aber in den übrigen wesentlichen Lehren nur wenig sich entfernte, zu einer neuen systematischen Form;

f. als Glaubensphilosophie (noch fehlt für dieses System der völlig bezeichnende Ausdruck): Die menschliche Erkenntniß ist, philosophisch geordnet, das Resultat des individuellen Glaubens, und dieser Glaube gehet hervor aus einem ursprünglichen Gefühle des Menschen. — Dies ist ungefähr die Grundlage der philosophischen und sehr geistreichen Ansicht des verewigten Fr. Heinr. Jacobi, der zwar sein individuelles System nicht systematisch durchbildete, in der That aber einen eigenthümlichen Weg der philosophischen Forschung betrat, auf welchem ihm, unter allen seinen Anhängern Fr. Köppen mit dem meisten Geiste und Scharfsinn folgte;

g. als Skepticismus (im neuern Sinne des Wortes): Das Verhältniß zwischen dem Subjectiven und Objectiven kann nur subjectiv im Bewußtseyn wahrgenommen, nie aber nach seinen letzten Gründen erklärt werden. Es kann mithin weder bewiesen, noch geläugnet werden sondern beruhet auf seiner völligen Unerklärbarkeit. Außer Platner, Abicht u. a. ist der wichtigste Repräsentant dieses neuern Skepticismus, in seiner wissenschaftlich durchgebildeten Form, Gottlob Ernst Schulze, der schon früher in seiner Schrift: Aenesidemus Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens mit siegreichen Gründen erschüttert hatte.

Wenn diese Darstellung der wichtigsten metaphysischen Systeme nur die Andeutung ihrer wesentlichen

Verschiedenheit nach den Grundlagen derselben enthalten konnte; so kann auch die Fortsetzung dieser kurzen Uebersicht, über die Veränderungen der Metaphysik durch und seit Kant, die eben aufgestellten allgemeinen Charaktere der metaphysischen Systeme nur mit treffenden Stellen aus den Schriften ihrer Stifter und Begründer selbst belegen, ohne in eine kritische und polemische Prüfung der Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit des einen oder des andern Systems einzugehen, und ohne sich anzumaßen, in einem solchen gedrängten Umrisse die ganze Eigenthümlichkeit jedes neuern metaphysischen Systems zu erforschen. Diese ausführliche Entwickelung derselben gehört den größern Werken der Geschichte der Philosophie, z. B. von Tennemann, Buhle u. a. an; hier genügt es, die Differenz der verschiedenen neuesten Systeme in Hinsicht der Grundlehre der Metaphysik — des Verhältnisses zwischen dem Subjectiven und Objectiven — anzugeben und zu belegen.

Wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Grundcharakter der vor Kant in Teutschland herrschenden Metaphysik dogmatisch war, und auf der versuchten Demonstration des Causalzusammenhanges zwischen dem Subjectiven und Objectiven beruhte; so erhellt schon daraus das unsterbliche und für alle künftige Zeiten gesicherte Verdienst Kants um die Philosophie überhaupt und um die Metaphysik, als philosophische Grundwissenschaft insbesondere: daß er, gestützt auf die kritische Ausmessung und Festsetzung der Grenzen und der gesetzmäßigen Wirksamkeit des menschlichen Erkenntnißvermögens, die Metaphysik zu dem großen Resultate

führte: daß das Verhältniß der Dinge an sich zu den Erscheinungen unerklärbar sey; ob er gleich an vielen Stellen bestimmt (und ziemlich dogmatisch) aussprach: es gebe Dinge an sich; — es gebe Erscheinungen; — es gebe einen Zusammenhang zwischen beiden; — nur für die Erkenntnißkräfte des Menschen sey die Einsicht dieses Zusammenhanges unmöglich, und mithin die Entwickelung des Verhältnisses zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen unerklärbar. —

Sollen wir, mit Rücksicht auf die sogleich anzuführenden Stellen, den Charakter des Kriticismus in wenigen Sätzen ausdrücken; so würden es folgende seyn: Nach strenger Kritik über unser Erkenntnißvermögen, und nach genauer Bestimmung der Functionen (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft) und Grenzen desselben, erkennen wir die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen. Wir können von den Dingen an sich, inwiefern sie den Erscheinungen zum Grunde liegen mögen, und inwiefern sie bewirken, daß die Erscheinungen Eindrücke auf uns hervorbringen, nichts wissen, weil wir blos das erkennen, was durch die sinnliche Wahrnehmung zu unsrer Erkenntniß gelangt. — War nun aber die Lehre von dem Causalzusammenhange zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen die Grundlage der dogmatischen Metaphysik; so mußte auch, nach Gewinnung jenes Resultats, an die Stelle der Schulmetaphysik eine Kritik aller bisherigen Metaphysik treten. — Die Erscheinungen aber sind, im Geiste des kritischen Systems, nicht die Dinge an sich, son-

dern bilden für uns in unsern Vorstellungen das Ganze der Erfahrung; inwiefern wir die Erscheinungen unter den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, anschauen, und nach den Kategorieen, d. h. nach den reinen Verstandesformen, denken. Indem aber diese Formen blos in uns und zwar a priori (d. h. in der ursprünglichen Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens) vorhanden sind; so fängt zwar unsere Erkenntniß mit der Erfahrung an, ist aber nicht einzig in ihr enthalten, und die Form derselben (die Art, wie das Mannichfaltige in uns zur Einheit verbunden, und diese Einheit als Erkenntniß in uns wahrgenommen wird), ist ganz subjectiv, d. h unabhängig von den erscheinenden Objecten. Es ist daher der Grundcharakter des Kriticismus, diese erscheinenden Objecte (außer uns) als verschieden von unsern Vorstellungen von denselben, und von den ihnen zum Grunde liegenden, aber uns völlig unbekannten, Dingen an sich zu denken, so daß wir die Erscheinungen nicht anders denken, als nach der ursprünglichen (a priorischen) Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens. So unterscheidet der Kriticismus zwar zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen, und nimmt das Daseyn beider an; allein er läßt den Zusammenhang zwischen beiden als unerklärbar dahin gestellt, weil wir die Erscheinungen blos nach den a priorischen Formen unsers Erkenntnißvermögens denken können, und durchaus nicht wissen, ob diese Formen, und die durch sie angeschauten und gedachten Gegenstände, den Dingen an sich entsprechen.

Für diese Darstellung des Kriticismus in der metaphysischen Hauptlehre sprechen folgende Stellen

Kants. — Er sagt in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik (welche später als die Kritik der reinen Vernunft erschien, und theils auf diese zurückwies, theil dieselbe näher erörterte, theils deren Resultate weiter fortführte) S. 104: „In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen; so gestehen wir hierdurch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sey, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch, daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Daseyn von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sey. Unsere kritische Deduction schließt dergleichen Dinge (Noumena) auch keinesweges aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Aesthetik dahin ein, daß sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch alles in bloße Erscheinung verwandelt werden würde, sondern daß sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen" — S. 169: „Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen; sie hat also kein Bestehen für sich; sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht blos als Erscheinung, sondern als Dinge an

sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntniß derselben kann die Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen." — S. 163: „Es würde eine große Ungereimtheit seyn, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen, oder unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnißart der Dinge ausgeben wollten." — S. 165: „Es ist wahr, wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst seyn mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Gnüge." S. 147: „Wenn ich von Gegenständen in Zeit und Raum rede; so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, darum, weil ich von diesen nichts weiß, sondern nur von Dingen in der Erscheinung, d. i. von der Erfahrung." — S. 139: „Daß unsern äußern Wahrnehmungen etwas Wirkliches außer uns nicht blos correspondire, sondern auch correspondiren müsse, kann niemals als Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wohl aber zum Behufe der Erfahrung bewiesen werden." — In demselben Charakter sprach Kant über diese metaphysische Grundfrage in der von Rink (1804) herausgegebenen (Kantischen) Beantwortung der Preisfrage: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Teutschland gemacht hat? In derselben wirft sich Kant die Frage auf: „Ob

das Object, welches wir außer uns setzen, nicht vielleicht immer in uns seyn könne," und antwortet darauf S. 54: „Die Metaphysik würde dadurch, daß man diese Frage ganz unentschieden ließe, an ihren Fortschritten nichts verlieren; weil die Wahrnehmungen, aus denen wir nach Grundsätzen durch die Kategorieen Erfahrung machen, doch immer in uns seyn mögen, und ob ihnen auch etwas außer uns entspreche oder nicht, dies in der Erweiterung der Erkenntniß keine Aenderung macht, indem wir ohnedem uns deßhalb nicht an die Objecte, sondern nur an unsere Wahrnehmung, die jederzeit in uns ist, halten können."

Doch genug der Stellen aus Kants Schriften, um zu erweisen, daß Kant nach seiner Metaphysik eben so weit vom Dogmatismus, wie vom Idealismus, sich entfernte; und daß Jac. Sigism. Beck in seinem einzig möglichen Standpuncte, aus welchem die kritische Philosophie betrachtet werden muß (Halle, 1796), so wie Fichte, so lange dieser sein System nur für einen anders gestalteten Kriticismus ausgab (bis Kant selbst dieser Ansicht ernsthaft widersprach), Kanten mißverstanden, wenn sie ihn zum Idealisten machten. Allerdings war aber Beck aus der kritischen Schule der Erste, der in jenem Werke den Kriticismus zum Idealismus steigerte, indem er ein ursprüngliches Vorstellen annahm, welches der ursprüngliche Verstandesgebrauch sey, der in den Kategorieen bestehe, so daß die Darstellung derselben, als Postulaten, die Zergliederung des ursprünglichen Verstandesgebrauches ausmache. Er gründete also den Kriticismus nicht auf die Stufenfolge von

den Formen der Anschauung (Raum und Zeit) zu den Kategorieen, sondern auf die ursprüngliche Synthesis im Verstande, welche man blos durch den Gebrauch desselben kennen lerne. Inwiefern nun alle Realität in der Erkenntniß auf unserm subjectiven ursprünglichen Vorstellen und den Gesetzen desselben beruhe; insofern könne auch (nach Beck) von dem wirklichen Daseyn der Dinge an sich außerhalb unsers Vorstellungsvermögens gar nicht die Rede seyn. Es sey also kein Ding an sich außer uns vorhanden, sondern alles, was uns als außer uns erscheint, gründe sich nur auf unser Vorstellen und Denken, und beruhe lediglich auf diesem und auf den Gesetzen desselben.

Gewissermaßen bildete dieser Beckische kritische Idealismus den Uebergang zu dem transscendentalen Idealismus, welchen Fichte aufstellte. Es würde hier zu weit führen, im Einzelnen nachzuweisen, wie Fichte diesen Idealismus, als System betrachtet, selbst mehrmals modificirte, und wie er namentlich in seinen letztern Schriften denselben nicht mehr in der Reinheit und Consequenz festhielt, wie in seinen frühern, namentlich in seiner Grundlehre der gesammten Wissenschaftslehre, (1794); in seinem sonnenklaren Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie (1801); und in seinem Versuche einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, in seinem und Niethammer's philos. Journale, 1797, St. 1, S. 1 ff., wozu die zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, ebendaselbst, St. 4, S.

310 ff. u. St. 5, S. 1 ff. gehört. — Entschieden ist Fichte's Idealismus, wenn man ihm die erste Position — das Setzen des Nicht=Ichs durch das Ich — zugesteht, das consequenteste und zugleich das abstracteste System in der neuern Philosophie.

Nach diesem Systeme entsteht das Objective durch die freie Thätigkeit des Subjectiven; denn der Charakter des Subjectiven ist Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist ursprünglich, und kündigt sich, in der Reflexion über das Bewußtseyn, als Subject und Object zugleich, als sich setzend und durch sich gesetzt, an. Es ist daher außerhalb des Subjectiven kein von dem Subjecte verschiedenes und unabhängiges Objectives. Das Ich kann nämlich blos insofern thätig seyn, inwiefern es sich ursprünglich ein Nicht=Ich entgegensetzt, das aber nicht außer uns, sondern in uns ist. Das Ich ist das Subjective, das Nicht=Ich das Objective. Der Charakter des Ichs ist der, daß ein Handelndes und Eins, worauf gehandelt wird, Eins sey und dasselbe. Das Ich kann denken und wollen; das Gedachte und Gewollte muß aber von dem Ich verschieden seyn. Das denkende und wollende Wesen ist das Subject; das Gedachte und Gewollte ist das Object. Das Gedachte und Gewollte ist aber, als Object, in uns, und zwar wird durch die Thätigkeit des Ichs allezeit ein Seyn hervorgebracht: im ersten Falle das Seyn des Gedankens, im zweiten das Seyn des Wollens und der Handlung. Das Seyn selbst kündigt sich unmittelbar im Bewußtseyn an; das Wissen aber kündigt sich allezeit im Bewußtseyn an als Object, weil ich nichts wissen kann, ohne Etwas zu wissen. Daß aber diese Einrichtung der

Subjectivität des Objectiven ursprünglich ist, liegt in der Natur der Endlichkeit. Alle endliche Wesen können denken; sie müssen aber, sobald und wann sie denken, ein Object denken. Alles also, was in dem Kreise der menschlichen Thätigkeit liegen soll, muß durch das Verhältniß des Subjects zum Objecte, und des Objects zum Subjecte, bestimmt werden. Weiter hinaus können endliche Wesen nicht, und was außer ihnen ist, wissen sie nicht; weil selbst das, was sie Erscheinung nennen, nur ein Begriff in ihnen ist, wo ihnen, sobald sie den Begriff wegdenken, nichts Objectives übrig bleibt. — Das reine Ich würde die Unendlichkeit mit seiner ursprünglichen Thätigkeit erreichen, wenn es nicht allezeit an ein Object (an ein Nicht-Ich) mit seiner Wirksamkeit gebunden wäre. In diesem Objecte sind ihm, dem reinen Ich, die Grenzen seiner Thätigkeit gesetzt; die Wahrnehmung der Begrenztheit der Thätigkeit des freien Ichs nennt aber Fichte das Gefühl. Es ist die blos unmittelbare Beziehung des Objectiven im Ich auf das Subjective desselben. In dieser Begrenztheit, die dem Objecte zukommt, liegt der Widerstand, der sich der bestimmten Thätigkeit des Ichs entgegensetzt, obgleich die Thätigkeit erst durch diesen Widerstand fixirt und zur bestimmten Thätigkeit wird. Der Widerstand der idealischen Thätigkeit ist also im Objecte (mithin im Ich selbst); daher von ihm selbst sich selbst entgegengesetzt. Das Geschäft der Freiheit (der in dem reinen Ich enthaltenen Tendenz zum Absoluten) ist es, diesen Widerstand des Objects zu besiegen. Mithin muß die Freiheit im

reinen Ich (und nicht im Objecte) enthalten seyn, ihre Wirksamkeit aber an der Bearbeitung des Objectiven zeigen. „Das einzige Absolute (System der Sittenlehre, S. XVII. f), worauf alles Bewußtseyn und alles Seyn sich gründet, ist reine Thätigkeit. Diese erfolgt, zufolge der Gesetze des Bewußtseyns, und insbesondere zufolge seines Grundgesetzes: daß das Thätige nur als vereinigtes Subject und Object (als Ich) erblickt werden kann, als Wirksamkeit auf etwas außer mir. Alles, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem mir absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt an dem andern, sind vermittelnde Glieder der Erscheinung, sonach selbst auch nur Erscheinungen. Das einzige rein Wahre ist meine Selbstständigkeit.

So wie bei Fichte die Idee des Absoluten in einer neuen Bedeutung vorkam, welche bald von dem ihm nachfolgenden Schelling wieder anders modificirt und an die Spitze der gesammten Metaphysik gestellt ward; so gehört auch Fichten die Idee der intellectuellen Anschauung an, deren Geltung bei Schelling gleichfalls gesteigert ward, so daß die intellektuelle Anschauung im Fichte'schen Systeme etwas anders ist, als im Schellingischen. Fichte gebrauchte die Idee der intellectuellen Anschauung in folgendem Zusammenhange. „Das Ich selbst ist nichts anders, als ein Handeln auf sich selbst, ein Zurückgehen in sich selbst. Ist es denn vor diesem Zurückgehen und unabhängig von demselben, schon da für sich? Muß es nicht für sich schon da seyn, um sich

zum Ziele eines Handelns machen zu können? Keinesweges! Erst durch diesen Act, und lediglich durch ihn, wird das Ich ursprünglich für sich selbst. Dieses Zurückgehen in sich selbst ist aber kein Begreifen. Dies wird es erst durch den Gegensatz eines Nicht-Ichs, und durch die Bestimmung des Ichs, in diesem Gegensatze; mithin ist es eine blosse (intellectuelle) Anschauung. Daß es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sey, aus Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen. Wohl aber läßt sich jedem in seiner Erfahrung nachweisen, daß diese intellectuelle Anschauung in jedem Momente seines Bewußtseyns vorkommt. Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuß regen, ohne die intellectuelle Anschauung meines Selbstbewußtseyns in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, daß ich es thue; nur durch diese unterscheide ich mein Handeln, und in demselben mich von dem Objecte des Handelns. — Was für das ursprüngliche Ich Thathandlung ist, ist für die Philosophie Thatsache des Bewußtseyns. Der Begriff des Handelns, der nur durch die intellectuelle Anschauung des selbstthätigen Ichs möglich wird, ist der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereiniget, die sinnliche und die intelligible. — Es ist aber nicht einerlei, ob die Philosophie von einer Thatsache ausgeht, oder von einer Thathandlung (d. i. von reiner Thätigkeit, die kein Object voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das Handeln unmittelbar zur That

wird). Geht sie von der Thatsache aus; so stellt sie sich in die Welt des Seyns und der Endlichkeit, und es wird ihr schwer werden, aus dieser einen Weg zum Unendlichen und Uebersinnlichen zu finden. Geht sie von der Thathandlung aus; so steht sie gerade auf dem Punkte, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus sie mit freiem Blicke übersehen werden können."

Unverkennbar ging seit der weitern Verbreitung des Fichte'schen Systems die bis dahin übliche Terminologie in der Metaphysik, in Hinsicht der Dinge an sich und der Erscheinungen, welche auch Kant noch beibehalten hatte, allmählig in die Terminologie des Subjectiven und Objectiven über, und die Ideen der intellectuellen Anschauung und des Absoluten erhielten durch ihn ein anderes Gepräge in der philosophischen Sprache. — Daß Fichte aber, bevor sein System in voller Eigenthümlichkeit hervortrat, auch noch des Dinges an sich gedachte, belege eine Stelle aus einer seiner ersten Schriften: über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794), wo er das Ding an sich noch nicht völlig aus der Philosophie verwies. Er schrieb S. IV: „der eigentliche Streit (der verschiedenen philosophischen Partheien) dürfte wohl der über den Zusammenhang unserer Erkenntniß mit einem Dinge an sich seyn, und dieser Streit dürfte durch eine künftige Wissenschaftslehre wohl dahin entschieden werden: daß unsre Erkenntniß zwar nicht unmittelbar durch die Vorstellung, aber wohl mittelbar durch das Gefühl mit dem Dinge an sich zusammenhänge; daß die Dinge

allerdings blos als Erscheinungen vorgestellt, daß sie aber als Dinge an sich gefühlt werden; daß ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich seyn würde; daß aber die Dinge an sich nur subjectiv, d. i. nur in wiefern sie auf unser Gefühl wirken, erkannt werden."

So wie Fichte den Kriticismus zum transscendentalen Idealismus gesteigert hatte; so steigerte Schelling den transscendentalen Idealismus zur Identitätsphilosophie. So wie Fichte, so hat auch Schelling zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Schriften über einzelne seiner Lehren sich verschiedenartig ausgesprochen; allein hieher gehört zunächst seine eigenthümliche Ansicht über das Verhältniß des Subjectiven und Objectiven gegen einander, wobei folgende Schriften von ihm besonders zu berücksichtigen sind: Von der Weltseele (Hamb 1798; N. A. 1809); Erster Entwurf der Naturphilosophie (Jena, 1799); System des transscendentalen Idealismus (Tüb. 1800); Zeitschrift für speculative Physik 2 Theile; Jena, 1800 ff.) Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (Berlin, 1802); Philosophie u. Religion (Tübingen, 1804.); Philosophische Schriften (1r Theil, Landsh. 1809). — Schelling steigerte zunächst dadurch den Fichte'schen Idealismus, daß er die von Fichte aufgestellte ursprüngliche Productivität des menschlichen Geistes,

dessen sogenanntes reines Ich als ein gleichfalls Ableitbares betrachtete, und der Fichte'schen reinen Subjectivität eine eben so hohe Objectivität mit gleicher Geltung gegen über stellte, und für beide ein Höheres, als gemeinsame Quelle, aufsuchte So entstanden bei ihm die beiden einzigen philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Transscendentalphilosophie; denn nach ihm sind nur zwei Fälle möglich. Entweder das Subjective wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist: wie ein Objectives hinzukommt, das mit ihm übereinstimmt? Diese Aufgabe beantwortet die Transscendentalphilosophie. Oder das Objective wird zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukommt, das mit ihm übereinstimmt? Diese Aufgabe beantwortet die Naturphilosophie. Jene geht vom Ich abwärts zur Natur; diese von der Natur aufwärts zum Ich, so weit sie gehen kann; und beiden liegt der Satz zum Grunde: die Naturgesetze müssen sich unmittelbar im Bewußtseyn als Gesetze des Bewußtseyns — und umgekehrt: die Gesetze des Bewußtseyns müssen sich unmittelbar in der objectiven Natur als Naturgesetze nachweisen lassen. Beide Wissenschaften würden aber unerklärbar seyn, weil es unbegreiflich bleibt, wie aus der Einheit des Ichs die Mehrheit hervorgehe, und wie im Gegentheile wieder in der Mehrheit diejenige Einheit gefunden werden soll, welche die Mehrheit in sich schließt; wenn nicht die Entzweiung des Ichs und Nicht-Ichs aufgehoben würde durch die Identität des Subjectiven und Objectiven im Absoluten.

Diese absolute Identität ist kein Compositum aus dem Subjectiven und Objectiven, sondern die Einheit derselben, so daß diese in ihr nicht sowohl vereinigt, als vielmehr Eins, nicht sowohl verschieden, als vielmehr gar nicht getrennt sind. Das Einzelne existirt nur, insofern die absolute Identität in ihm ist, oder insofern es die absolute Identität unter einer bestimmten Form des Seyns ausdrückt. Alle Gegensätze des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen, des Subjects und Objects, alle Dinge, alle Erscheinungen, die uns als verschieden erscheinen, sind nicht wahrhaft verschieden, sondern realiter Eins. Die ganze objective Welt, Natur, Geschichte, Universum im gewöhnlichen Sinne, selbst unser eigenes empirisches Ich gehört nur zur Erscheinungswelt, und ist zwar Ausdruck, Bild, Offenbahrung der absoluten Identität; aber, so wie es uns erscheint, und nach den Gesetzen des Verstandes gedacht wird, nichts an sich, nichts Reelles. Diese Gesetze selbst, das Gesetz der Causalität, sogar der Satz des Widerspruchs, gelten nur für die reflectirte Welt. Das Höchste oder Absolute, das beseelende Princip des Universums, ist die Weltseele, indem es, das Eine und immer Dasselbe, sich nur in der Sphäre der Erscheinung als ein Zweifaches (als Duplicität), als ein Ideelles und Reelles zugleich ankündigt, die aber beide sich in unendlichen Abwechselungen durchdringen, und dadurch die Mannigfaltigkeit der einzelnen individuellen Erscheinungen hervorbringen. — Das wahre Wissen, die Erkenntniß der Dinge an sich, ist daher eine absolute, ist Erkenntniß der Dinge, wie sie im Absoluten, in der

Identität, als der allgemeinen Seele sind; ist die Ansicht der Dinge, nach welcher keine Erscheinung der andern wahrhafte Ursache, sondern jede in dem Absoluten auf gleiche Weise gegründet ist. Es giebt also kein einzelnes Seyn, kein einzelnes Ding an sich. Jedes einzelne Seyn ist, als solches, eine bestimmte Form des Seyns der absoluten Totalität, nicht aber ihr Seyn selbst, welches nur in der Totalität ist. Das Einzelne ist nur, insofern die absolute Identität in ihm ist, oder insofern es die absolute Totalität unter einer bestimmten Form des Seyns ausdrückt. Auch ist Alles, was an sich ist, mithin das wahre Universum, dem Seyn nach, nicht entstanden, und kann nicht vernichtet werden, d. h. es ist ewig; denn die absolute Identität ist schlechthin außer aller Zeit gesetzt, d. i. ewig. — Das Absolute, oder die absolute Identität, ist sich selbst auf ewige (außerzeitliche) Weise Subject und Object, d. h schaut an, oder erkennt sich selbst durch die intellectuelle Anschauung. Eine intellectuelle Anschauung ist nämlich eine solche, welche überhaupt frei producirt, und in welcher das Producirende mit dem Producirten Eins und dasselbe ist, statt daß die sinnliche Anschauung ihr Object nicht hervorbringt, sondern empfängt. Eine solche Anschauung kann nicht demonstrirt, sondern nur gefordert werden, und das Ich ist eine solche Anschauung, inwiefern dasselbe sein eigenes Product, Producirendes zugleich und Producirtes, ist. Das Ich ist nämlich ursprünglich eine Thätigkeit, und zwar eine unendliche Thätigkeit, und wird blos dadurch begrenzt, daß es sich selbst

anschaut, und dadurch zum Objecte macht, welches jedesmal den Begriff eines Begrenzten und Beschränkten einschließt. Die ursprüngliche Thätigkeit des Ichs richtet sich gegen diese Begrenzung und Schranke, und liegt, als ursprüngliche Thätigkeit, jenseits des Bewußtseyns, ist mithin ideell, während die Schranke, gegen welche sie ankämpft, reell ist. Betrachten wir nur diese ideelle Thätigkeit, so denken wir uns die Schranke blos durch das Ich gesetzt; so entsteht der Idealismus. Verweilen wir nur bei der Schranke, und denken wir dieselbe als unabhängig vom Ich; so entsteht der Realismus. Reflectiren wir auf beide zugleich, so entsteht der Ideal-Realismus. In ihm werden die Transscendental- und die Naturphilosophie, gleichsam als die zwei Erscheinungsweisen des Absoluten, einander gegenübergestellt, und wissenschaftlich construirt.

Zu dieser systematischen Gestaltung der Identitätsphilosophie fügte Schelling in der Schrift: Philosophie und Religion, welche durch Eschenmayers Einwürfe veranlaßt ward, folgende Lehre hinzu, welche der frühern Begründung seines Systems fremd war. — Der Grund der Wirklichkeit der endlichen Dinge liegt in einer Entfernung, in einem Abfalle vom Absoluten; denn vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang; der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein absolutes Abbrechen von dem einzig realen Absoluten durch einen Sprung denkbar. Die Seelen steigen aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt herab, wo sie zur Strafe

ihrer Selbstheit, und einer, diesem Leben der Idee, ni.., der Zeit nach vorhergegangenen, Schuld an den Leib, wie an einen Kerker sich gefesselt finden; und zwar die Erinnerung des Einklanges und der Harmonie des wahren Universums mit sich bringen, aber sie in dem Sinnengeräusche der ihnen vorschwebenden Welt, nur gestört durch Mißklang, vernehmen; so wie sie die Wahrheit nicht in dem, was ist, oder zu seyn scheint, sondern in dem, was für sie war, und zu dem sie zurückstreben müssen, dem intelligiblen Leben, zu erkennen vermögen. Die Seele kann die Urbilder nicht in ihrer wahren, sondern nur in einer durch die Materie getrübten Gestalt erkennen. Gleichwohl erkennt sie auch so in ihnen die Urwesen, zwar differenziirt und außer einander, aber nicht blos als abhängig, sondern zugleich als selbstständig. Die Erscheinungswelt ist für die Seele die Ruine der göttlichen oder absoluten Welt. — Das Absolute, die absolute Vernunft, Identität, Einheit, das absolute Erkennen, absolute Ich — ist Gott. Alles, was von jenen gilt, gilt also von Gott. Der wahre Gott ist der, außer welchem nicht die Natur — das Universum ist; so wie die wahre Natur (das Universum) die, außer der nicht Gott ist. Alle Dinge (insofern sie an sich sind) sind in Gott. Die Natur besteht nur in der göttlichen Selbstbeschauung, und ist die Wirkung von ihr. Sie ist die Geburt aller Dinge aus Gott, und das Werkzeug (Organ) Gottes. Jeder Moment der Zeit und die ganze Geschichte ist Offenbahrung Gottes. Zur wahren Erkenntniß dieses Absoluten, oder Gottes, gelangt man nicht durch Schlüsse, sondern durch

unmittelbare, intellectuelle oder Vernunftanschauung, die mit dem absoluten Erkennen Eins ist. Da nun die Lehre vom Absoluten nur speculativ ist; so kann sie keiner Ergänzung durch den Glauben bedürftig gehalten werden; denn ihr Wesen besteht darin, in klarem Wissen und anschauender Erkenntniß zu besitzen, was andere Philosophen im Glauben zu ergreifen meinen.

Kaum hätte man glauben sollen, daß der Versuch einer Steigerung der Schellingischen Lehre möglich wäre; und doch wagte ihn (der 1808 zu Stuttgart als Professor verstorbene) Bardili in seinem Grundrisse der ersten Logik (1800), zu welcher Ansicht Reinhold — „nach zwölfmaligem Durchlesen dieser ersten Logik" — übertrat, wodurch das System — rationaler Realismus genannt — eine freilich nur augenblickliche, Celebrität erhielt. Erläutert und fortgebildet ward dasselbe in Bardili's und Reinholds Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Speculation (1804), und in den annoymen Briefen über Wahrheit, Gott, Organismus und Unsterblichkeit (Kopenh. 1803) — Wenn schon Hobbes das Denken als Rechnen dargestellt hatte; so war es doch Bardili's eigenthümliche Ansicht, in dem Denken an sich, seiner Form nach betrachtet, ein Reales, und selbst das Wesen der Gottheit zu entdecken, die Logik als identisch mit der Metaphysik darzustellen, und sie zur philosophischen Grundwissenschaft zu erheben. Das

Wesen des Denkens besteht nämlich, nach Bardili, in einem Begründen und Verknüpfen, folglich in einem Anschließen und Zurückführen der Verhältnisse an und auf ein unveräußerliches Eins; in einem Berechnetseyn der Theile auf ein Ganzes; in einem Unterordnen des Besonderen unter das Allgemeine. Die Möglichkeit des Denkens beruht mithin auf der unendlichen Wiederholbarkeit des Eins als Eins, der unveränderlichen Identität in Vielen, d. h. in allen möglichen Aeußerungen des Denkens. Das Denken setzt daher, wie das Rechnen, ein unwandelbares Eins voraus, welches unendlich wiederhohlt werden kann, und dabei immer eben dasselbe bleibt. Das Denken in der Ausübung besteht in der Wiederhohlung des unveränderlichen Eins, und die Gesetze desselben sind: Eins, als Eins, in dem Einen und durch das Eine, d. h Unveränderlichkeit in allen Verknüpfungen und Begründungen. Dieses ins Unendliche wiederhohlbare oder wiederhohlte Eins ist die Möglichkeit oder der Grund von allem, was nur immer Etwas ist oder wird. Damit aber durch dasselbe Etwas, oder ein Object überhaupt werde; so muß zu diesem völlig identischen Eins ein Anderes hinzukommen, das, als Nichtidentisch an sich mithin als ein von jener Identität Verschiedenes, das Wesen der letztern erst annimmt, ohne gleichwohl sein eigenes Wesen dadurch zu verlieren. Dieses Andere muß, insofern es ein Anderes als jenes absolute Eins ist, ein Nicht-Eins, oder ein Diverses seyn; und insofern das absolute Eins alles Neben- und Nacheinanderseyn ausschließt, so muß dem Nicht-Eins oder dem Diversen ein Neben- und Nacheinan-

der zukommen. Demzufolge besteht das Object überhaupt (das die Grundlage der ganzen Natur, des gesammten Weltalls ist), a) aus einem unter der absoluten Einheit des Denkens verbundenen Diversen, b) aus einem unter jener Einheit, als unter der Negation alles Neben- und Nacheinander, verbundenen Neben- und Nacheinander, als ein gedachtes Etwas, oder wirklich und völlig als ein Object betrachtet, ein Neben- und Nacheinander in einer unzertrennlichen Vereinigung mit einem Nicht-Neben- und Nacheinander; oder da das rein und lauter Gedachte nichts anders als die Möglichkeit selbst, das Neben- und Nacheinander hingegen die Wirklichkeit in Zeit und Raum ist; so besteht das Object überhaupt aus den Elementen der Möglichkeit in unzertrennlicher Vereinigung mit der Wirklichkeit, — und da die Wirklichkeit mit Recht die Form, oder das Wesen des noch außer dem reinen Denken erforderlichen Andern, als des Stoffes, heißen kann, so wie die Möglichkeit die Form oder das Wesen des reinen Denkens ist; so kann man sagen, daß sich an dem Objecte überhaupt die Form, oder das Wesen des Stoffes in unzertrennlicher Vereinigung mit der Form, oder dem Wesen des Denkens manifestire. Hiermit wird das bisher unauflösbare Problem des Zusammenhanges zwischen einer Noumenen-Welt und einer Welt der Erscheinungen, zwischen Seele und Körper so gelöset: daß jeder, dem sich ein Object überhaupt begreiflich machen läßt, auch diesen Zusammenhang aus Principien einsehen muß. Zugleich offenbart sich aber uns auch durch dieses Denken

in der Anwendung und durch seine Identität das Wesen aller Wesen. — Diese (Bardili'sche) Identität ist wesentlich von der Schellingischen verschieden, obgleich beiden die Identität das Höchste ist. Schellings Identität ist die Identität des Subjectiven und Objectiven; im rationalen Realismus aber ist die absolute Identität weder das Object, noch das Subject, noch die Identität beider; ist weder die Natur, noch Gott, noch die Identität von beiden sondern die Manifestation Gottes an der Natur. Das schlechthin Absolute manifestirt sich also als Urwesen am Wesen, als Urwahres am Wahren, als Uebernatur an der Natur. Diese Manifestation überhaupt ist die Vernunft an sich selber. Die Offenbahrung aber des Urwahren am Wahren, des Urwesens am Wesen, des Uebernatürlichen am Natürlichen ist das Princip alles Seyns und Erkennens; und dieses Bewußtseyn, daß das Denken als Denken in seiner Anwendung die Offenbahrung Gottes an der Natur, die Manifestation des Urwahren am Wahren, und des Wahren durchs Urwahre sey, ist die philosophische Erkenntniß, das reine Wissen, der Rationalismus. In diesem Systeme wird daher die Eine und eben dieselbe Wahrheit im Erkennen und Seyn enthüllt, und das Denken, welches sich im menschlichen Bewußtseyn und in der ganzen übrigen Natur als absolute Identität ankündigt, zur Erkenntniß gebracht. Auf diese Weise muß die Wissenschaft des Denkens zugleich Denk- und Wesenlehre, mithin müssen Logik und Metaphysik identisch seyn.

Gleich weit entfernt von den beiden Extremen des Materialismus und des Idealismus, und von den durch Schelling und Bardili versuchten Steigerungen des letztern zur Identitätsphilosophie und zum rationalen Realismus, hielt Krug zunächst fest an dem Geiste des Kriticismus; doch versuchte er, demselben einen neuen Stützpunkt zu geben, wodurch zugleich der Kriticismus eine feste systematische Grundlage erhalten, und seine wissenschaftliche Stellung gegen den Materialismus und Idealismus sichern sollte. Diese neue Gestaltung des Kriticismus versuchte Krug hauptsächlich in folgenden Schriften: Ueber die Methoden des Philosophirens und die Systeme der Philosophie; in der Fundamentalphilosophie (Züllich. 1803 N. A. 1819.), sowie in seinem Handbuche der Philosophie und der philosophischen Literatur (2 Theile, Leipz. 1820.), und nannte sein System: Synthetismus. Die Grundzüge desselben sind folgende: Wiefern unser Bewußtseyn ein Bestimmtes ist; sofern ist im Ich ein bestimmtes Seyn mit einem bestimmten Wissen verknüpft. Diese Verknüpfung fällt immer in eine bestimmte Zeitreihe, so daß ihr andere Verknüpfungen der Art theils vorausgehen, theils nachfolgen; und unsere ganze Erfahrung erwächset aus einer unendlichen Menge solcher Verknüpfungen. Darum heißt diese erfahrungsmäßige Verbindung des Seyns und des Wissens die empirische Synthese (synthesis a posteriori). Jede empirische Synthese setzt aber voraus eine transscendentale (synthesis a priori), d. h. eine ursprüngliche Verknüpfung des Seyns und des Wissens im Ich, wodurch das Be-

wußtseyn selbst erst constituirt wird. Diese Verknüpfung als vorhergehend jeder besondern Thatsache des Bewußtseyns, und sie bedingend, kann auch die Urthatsache des Bewußtseyns heißen. Die transscendentale Synthesis ist schlechthin unerklärbar und unbegreiflich; denn um sie erklären und begreifen zu können, müßte das Bewußtsyn über sich selbst hinausgehen, und seinen eignen Ursprung in der Zeitreihe nachweisen, welches unmöglich ist, weil man kein Bewußtseyn vor dem Bewußtseyn haben kann, und jede empirische Synthese immer auf die transscendentale als ihre ursprüngliche Bedingung zurückweiset. Darum muß jene transscendentale Synthese als der absolute Grenzpunct des Philosophirens anerkannt werden, durch dessen Ueberschreitung die Philosophie sich ins Leere (das Gebiet des Nichtbewußtseyns) verliert und überschwenglich (transscendent) wird. — Hieraus lassen sich die möglichen Systeme der Philosophie erklären. Man kann das Seyn, oder das, was ist, das Reale, und das Wissen, oder die Vorstellung von dem, was ist, das Ideale nennen. Es entsteht also die Frage: wie verhält sich das Ideale und Reale gegen einander? Entweder ist das eine in und durch das andere gesetzt, mithin eins von dem andern durch Philosophiren abzuleiten (das Ideale aus dem Realen — Materialismus; das Reale aus dem Idealen — Idealismus); oder beide sind ursprünglich gesetzt und mit einander verknüpft, so daß keine Ableitung aus einander möglich ist — Synthetismus. Der Realismus vermag aber nicht zu zeigen, wie aus dem Realen das Ideale hervorgehe, und

eben

eben so wenig kann der Idealismus das Reale aus dem Idealen deduciren. Denn wer das Reale als das Ursprüngliche oder Erste setzt, setzt eigentlich ein Reales ohne ein Ideales. Reales ohne Ideales wäre aber bloße Materie oder körperliche Masse, in welcher keine Spur von Vorstellung und Bewußtseyn gefunden wird. Der Realismus ist folglich Materialismus. Wer dagegen das Ideale als das Ursprüngliche oder Erste setzt, setzt eigentlich ein Ideales ohne ein Reales. Denn dieses soll erst aus jenem abgeleitet werden, indem nachzuweisen wäre, wie und wodurch das Subjective seine objective Beziehung erhalte. Ideales ohne Reales wäre aber im Grunde Nichts, weil, alle Realität weggedacht, weder ein reales Subject, noch ein reales Object der Vorstellungen und des Bewußtseyns übrig bleiben. Der Idealismus ist sonach Nihilismus. Sowohl der Realismus als der Idealismus verfähret willkührlich, indem jener das Reale, dieser das Ideale als sein Erstes setzt. Eben dadurch werden aber auch beide transscendent, indem sie die ursprüngliche Verknüpfung des Realen und des Idealen aufheben, und somit den Grenzpunct des Philosophirens überschreiten; weshalb sie auch nicht im Stande sind, das eine aus dem andern wirklich abzuleiten, was sie doch müßten, wenn sie ihre Aufgabe lösen wollten. Der Philosoph muß daher weder das Ideale aus dem Realen, noch dieses aus jenem ableiten wollen, sondern beides als ursprünglich gesetzt und verknüpft betrachten, mithin die transscendentale Synthesis als absoluten Grenzpunct des Philosophirens erkennen. Ein nach dieser Hauptansicht ge-

bildetes System heißt daher: transscendentaler Synthetismus, und verhält sich zu den beiden vorigen wie die Synthese zur These und Antithese. — Wenn aber Seyn und Wissen, oder Reales und Ideales ursprünglich verknüpft sind, also keinem von beiden die Priorität zukommt; so läßt sich weder die Ueberzeugung des Menschen vom eignen Seyn, noch die Ueberzeugung vom Seyn anderer Dinge außer ihm, noch endlich die Ueberzeugung von der zwischen ihm und andern Dingen statt findenden Gemeinschaft oder Wechselwirkung, wodurch eins dem andern sein Daseyn unmittelbar ankündigt, beweisen; sondern diese drei wesentlich und nothwendig mit einander verbundenen Ueberzeugungen sind als ursprüngliche und unmittelbar gewisse zu betrachten, und liegen allen übrigen menschlichen Ueberzeugungen zum Grunde.

Neben und gleichzeitig mit den geschilderten dogmatischen, kritischen und idealistischen Systemen verfolgte ein geistvoller und tiefer Forscher, Friedrich Heinrich Jacobi († 1819) seine eigene Bahn. Seine Individualität war aller systematischen Philosophie abgeneigt; deshalb erklärte er sich eben so gegen den ältern Dogmatismus, wie gegen Kant, Fichte und Schelling. Unläugbar traf er oft bei seiner Polemik den rechten Punct; allein eben so oft hinderte ihn die Eigenthümlichkeit seiner Ansicht, den Gegner ganz zu ergründen; und wenigstens konnte kein Systematiker dabei gewinnen, wenn ihn Jacobi in die Sprache seiner Ansichten übersetzte. Er

selbst hat das, was ihm Philosophie war, durchaus nicht in systematischer Folge und Ordnung aufgestellt und durchgebildet; doch fehlt es in seinen Schriften nicht an bezeichnenden Stellen über alle wichtige Gegenstände und Lehren der theoretischen und practischen Philosophie. Wohl dürfte es der Mühe lohnen, aus seinen sämmtlichen Schriften die rein-philosophischen Stellen nach wissenschaftlicher Ordnung aufzuführen. — Seine wichtigsten Schriften sind: Briefe über die Lehre des Spinoza (N. A. 1789, auch wieder in der 1. Abth. des 4ten Bandes s. Werke); David Hume über Idealismus und Realismus (1788); Sendschreiben an Fichte (1799); Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbahrung (1811). Verglichen müssen damit werden: (Wizenmann's) Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohnischen Philosophie (1786); Fr. Köppen, Schellings Lehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts; nebst drei Briefen von Jacobi (1803); und die Einleitung in Jacobi's Philosophie, im zweiten Bande seiner Werke. — Nach Jacobi beruht alles philosophische Wissen auf einem Glauben, oder auf einer unmittelbaren Erkenntniß und Ueberzeugung, ohne Demonstration; denn die Außenwelt wird nur durch den äußern Sinn kund gethan, das Uebersinnliche aber (Freiheit, Sittlichkeit, Unsterblichkeit, Gott, Vorsehung) wird durch einen innern Sinn (die Vernunft — das Organ der Wahrheit) unmittelbar vernommen. Durch diese doppelte Offenbahrung gelangt der Mensch zum Selbstbewußtseyn mit dem Gefühle seiner Erhabenheit

(der Freiheit) über die Natur; unmittelbar durch die Vernunft erkennt er Gott und Freiheit. Die Realität dieser Erkenntniß beruht auf dem Gefühle, welches die rationale Anschauung, oder das unmittelbare Wahrnehmen der Seele ist. Denn ein unvertilgbares Gefühl ist die Grundlage unsers Glaubens an das Daseyn der Natur, an unser eigenes Daseyn und das Daseyn Gottes, und dieser Glaube ist die Bedingung unsers Erkennens. Dieser Glaube ist ein lebendiger Glaube an ein Wahres, das keine Speculation erkennt, kein Begriff faßt, keine Sprache nennt, und das sich nur dem Gefühle im Bewußtseyn ankündigt. Als bloßer Glaube geht er aus der wirklichen, aber erkenntnißlosen Wahrnehmung des wahren Unterschiedes zwischen Schein, Erscheinung und Seyn an sich hervor, folglich aus dem eigenthümlichen Lebensgefühle des Menschen, dem Bewußtseyn der Persönlichkeit, dem Gewissen. Durch diesen Glauben kennt man die Wahrheit, ohne sie zu erkennen, oder zu verkennen; und je sittlich vollkommner der Mensch ist, desto reiner und lebendiger ist dieser Glaube. Er ist die Gesundheit des Herzens, ohne welche es keine Gesundheit des Verstandes giebt. Liegt er der philosophischen Untersuchung nicht zum Grunde; so ist selbst das glänzendste Lehrgebäude eine bloße leere Speculation; denn es ist dann nichts, als eine leere Wißbegierde, was dasselbe hervorbringt. Ohne diesen Glauben giebt es keine Wesenheit und Wahrheit, weder für die Speculation noch für die Praxis; denn Wissen und Daseyn an sich sind uns ein Geheimniß. Recht und Pflicht können sich nur in diesem Glauben gestalten.

Was edel, schön und gut ist; was dem Leben Dauer giebt und den Tod überwindet, stammt aus dieser verborgenen Kraft und Gewalt der Menschheit. Es giebt keine Gewißheit in der Erkenntniß, wenn uns Gewißheit nicht im Voraus schon bekannt ist; und diese liegt im Glauben, der eine unmittelbare Gewißheit in sich enthält, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, weil die Ueberzeugung aus Gründen eine Gewißheit aus der zweiten Hand ist. Die Vernunft kann keine andern Gegenstände (Begriffe) gebähren und keine andere Ueberzeugung aus Gründen aufstellen, als die aus dem Glauben kommen. Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind, und zwar mit derselben Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du (das Objective) ist das Ich (das Subjective) unmöglich. Dieser Glaube ist endlich Glaube an eine Einheit alles Existirenden, des Sinnlichen und des Uebersinnlichen, die in Gott ruhet, durch welchen alles in nothwendiger Einheit und Harmonie existiret. Dieser Glaube muß also allem philosophischen Wissen vorausgehen, und wird dann philosophisches Wissen, wenn das Bestreben nach deutlicher Erkenntniß die Erkenntniß dieses Glaubens hervorbringt. So stehen das glaubende Erkennen und das erkennende Glauben in Wechselwirkung, und entspringen aus einem Gefühle, das keiner Erklärung durch Wissen fähig und keiner bedürftig ist. — Zur Philosophie gehört nur das, was als Gegenstand

des Erkennens und Handelns, Resultat der Entwickelung dieses lebendigen Glaubens ist; zur Nichtphilosophie hingegen gehören alle Gegenstände, die weder für das Wollen noch für das Erkennen erreichbar sind. Die Nichtphilosophie liegt deshalb höher, als die Philosophie; das Unerkannte höher als das Erkannte, und die Entwickelung des Ueberganges aus der Philosophie in die Nichtphilosophie bestimmt zugleich die Grenze zwischen der Speculation und dem Glauben. — Noch kurz vor seinem Tode erklärte Jacobi sich über das Verhältniß zwischen Vernunft und Verstand, das er früher unbestimmt gelassen hatte, dahin: daß die Vernunft, als das Vermögen der Ideen, die sich in dem innersten Gefühle offenbahren, der Philosophie den Inhalt, der Verstand aber, als das Vermögen der Begriffe, die Form gebe.

So weit die Geschichte der Philosophie reicht, erscheint jedesmal der Skepticismus als Opposition der dogmatischen Systeme, und nimmt jede sich als einzig mögliche und untrüglich ankündigende Metaphysik in Anspruch. So wie nun die dogmatischen Systeme nach ihrer Begründung, Durchführung und gesammten wissenschaftlichen Gestaltung seit den Zeiten der Griechen unendlich von einander verschieden gewesen sind, wenn sie gleich in der dogmatischen Festsetzung eines Causalzusammenhanges, zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen, einen gemeinsamen Mittelpunct haben; so hat auch der Skepticismus in jedem Zeitalter seine Farbe, Gestalt und äussere Form der Ankündigung, im Gegensatze zu den

herrschenden oder zu den nach Herrschaft strebenden und sich als apodiktisch ausgebenden dogmatischen Systemen, verändert. Nothwendig ist daher der Skepticismus des Hume, der sich dem Locke entgegenstellte, ein anderer, als der des Pyrrho und Sextus; und wieder sehr verschieden von dem Humeschen Skepticismus mußte sich der gestalten, welcher sich als Opposition des Kriticismus, des Idealismus, des Identitätsystems u. s. w. ankündigen sollte.

Nur in Einem charakteristischen Merkmale treffen der ältere und neuere Skepticismus zusammen: daß er, im Gegensatze gegen die dogmatischen Systeme, die das Verhältniß zwischen dem Subjectiven und Objectiven demonstriren wollen, auf alle Erklärung und Demonstration dieses Verhältnisses Verzicht leistet. Deßhalb trifft er auch im Ganzen — wenn gleich auf einem andern Wege — unter allen neuern Systemen der Philosophie mit dem Kriticismus am meisten zusammen; weil dieser ebenfalls den Causalzusammenhang zwischen dem Subjectiven und Objectiven als unerklärbar und unauflöslich ausspricht, während Fichte, Schelling, Bardili u. a. diesen Causalzusammenhang wieder dogmatisch (d. h. apodiktisch durch scheinbare Demonstration), festsetzten, und Jacobi denselben zwar ohne Demonstration, aber als unwiderlegbar auf dem unmittelbaren Gefühle beruhend, gleichfalls annahm. Jedes Mal bleibt aber der Skepticismus individuell, und deßhalb kann nie von einem Systeme oder von einer Schule des Skepticismus geredet werden, wie es wohl ein Wolfsisches System und eine Wolffische Schule, eine Kan=

tische, Fichte'sche, Schellingische ꝛc. Schule giebt. Denn das Individuelle des Skepticismus beruht auf zwei Punkten: einmal auf der Bestreitung der jedesmal herrschenden Systeme aus ganz subjectiver Ansicht und Ueberzeugung, und dann auf der Aufstellung dessen, wovon der skeptische Forscher selbst subjectiv überzeugt ist, was also sein individuelles philosophisches System ausmacht. Deßhalb treffen auch diejenigen Denker, welche in neuern Zeiten sich selbst als Skeptiker angekündigt haben, im Ganzen nur in wenigen Puncten zusammen, und jeder geht, nach seiner Individualität, seinen eigenen Weg. Auch ist in jedem Zeitalter die Zahl der Skeptiker weit kleiner, als die Zahl der Dogmatiker, wie schon in politischer Hinsicht überall die Seite der Opposition schwächer ist, als die Ministerialparthei. Uebrigens darf nie vergessen werden, daß nicht allgemeine Zweifelsucht, nicht keckes Abläugnen und unbegründetes Verzichtleisten auf irgend etwas Gewisses in der menschlichen Erkenntniß, den Grundcharakter des Skepticismus bilde.

So verschieden aber auch die neuesten Skeptiker (d. h. die, welche seit der Begründung und weitern Verbreitung des Kriticismus und der demselben folgenden philosophischen Systeme auftraten) von einander, nach ihren individuellen Ansichten und Ueberzeugungen, seyn mögen; so dürften sie doch alle in folgenden drei Grundsätzen zusammentreffen:

1) Der Mensch ist durch die ursprüngliche Einrichtung seines Wesens genöthigt, seinen Vorstellungen zu folgen, die ganz subjectiv sind. Jede philosophische Ueberzeugung

ist daher blos subjectiv, und kann nie auf objective Gültigkeit Anspruch machen.

2) Der Mensch kann, nach seinen subjectiven Vorstellungen, nie über das Bewußtseyn hinaus, weil das Prius des Bewußtseyns = X ist. Der ganze Kreis seiner philosophischen Erkenntniß wird daher durch die Entwickelung und Darstellung der gesammten Sphäre des Bewußtseyns abgeschlossen. Die Art und Weise aber, wie diese Entwickelung geschieht, bildet das individuelle System des skeptischen Forschers.

3) Sind alle menschliche Vorstellungen nur subjectiv und kann der Mensch nie über sein Bewußtseyn hinaus; so kann auch das, im Bewußtseyn sich ankündigende, Verhältniß zwischen dem Subjectiven und Objectiven nie nach seinen letzten Gründen aufgeklärt, geschweige ein Causalzusammenhang zwischen beiden demonstrirt werden; vielmehr muß dieses Verhältniß auf seiner völligen Unerklärbarkeit beruhen.

Es würde, für den Zweck dieser Uebersicht, zu weit führen, wenn hier sämmtliche Skeptiker der neuesten Zeit aufgeführt werden sollten, unter welchen namentlich Abicht durch seinen Scharfsinn in seiner revidirenden Kritik der speculativen Vernunft (2. Th. 1799.), und in seiner Encyklopädie der Philosophie (1804) sich auszeichnete. Allein Platner († 1818) und Schulze dürfen nicht übergangen werden; der erste, weil er — frü-

her Eklektiker mit naher Anschließung an das Leibnitz-Wolffische System — später, nach dem Erscheinen des Kriticismus, gegen denselben als Skeptiker in die Schranken trat; und, genau bekannt mit dem Skepticismus der Alten, den Grundcharakter des Skepticismus glücklicher auffaßte, als denselben in der Metaphysik selbst durchführte, wo er im Einzelnen (der philosophischen Aphorismen, N. A., 1793., und des Lehrbuchs der Logik und Metaphysik, 1795.) das Meiste aus der ältern Ausgabe der Aphorismen stehen ließ.

Platners Skepticismus beruhte auf folgenden Sätzen: Alle menschliche Vorstellungen haben den Anschein, nichts anders zu seyn, als Verhältnisse. Es ist also kein Grund vorhanden, sie als objectiv wahr anzuerkennen. Nur das Daseyn unserer Vorstellungen, sowohl der Vorstellungen der Sinne und der Phantasie, als auch der Vorstellungen der Vernunft, wissen wir ganz gewiß. Wenn diese Vorstellungen von beiderlei Art einen unveränderlichen Grad der Stärke haben; so sind wir, unserer Natur gemäß, von ihrer objectiven Wahrheit überzeugt, d. h. wir sind genöthigt, zu denken, daß sie ein Object haben, obgleich nicht bewiesen werden kann, daß diese Objectivität wirklich objectiv und nicht vielleicht subjectiv sey; weil wir nie aus unsern Vorstellungen in die Objecte hinein zu gehen und die Vorstellungen mit den Objecten zusammen zu halten vermögen, mithin die Gegenstände der sinnlichen und die Gründe der übersinnlichen Erkenntniß völlig unbekannt sind. Wir nehmen aber die Wirklichkeit der

materiellen Welt und die Wahrheit aller in der Natur des Erkenntnißvermögens gegründeten Schlußarten an, nicht, weil wir sie annehmen wollen, um uns an Etwas zu halten, sondern weil wir sie, vermöge unserer Natur, die wir nicht ändern können, annehmen müssen. Der Skeptiker maßt sich also nicht an, die Schranken des Erkenntnißvermögens (wie der Kritiker) zu bestimmen (denn dadurch wird der Kriticismus dogmatisch), noch die Richtigkeit desselben zu behaupten, am wenigsten ohne Kritik über das Erkenntnißvermögen zu verfahren; er behauptet nichts, weder bejahend noch verneinend, selbst das nicht, daß nichts behauptet werden könne, oder daß alle Erkenntniß nur subjectiv sey. Er gehet nicht auf Allgemeingültigkeit, also auf kein System; er leitet seine Denkart nicht aus apodiktischen Principien ab, sondern rechtfertigt sie aus dem individuellen Gesichtspuncte, in welchem ihm das Erkenntnißvermögen vorkommt *); weshalb der philosophische Charakter seines Skepticismus kein zweifelndes Schwanken zwischen entgegengesetzten Meinungen, sondern eine gänzliche Partheilosigkeit bei allen Meinungen in der Welt und eine unerschütterliche Selbstständigkeit (Ataraxie) ist, welche dem Schauspiele der philosophischen Systeme ruhig zusieht, dabei aber geneigt ist, alles als wahr anzuerkennen, was

*) Der Herausgeber gedenket hierbei, daß Platner sich im Jahre 1795 ganz im Geiste dieser Ansicht in sein Stammbuch mit folgendem Ausspruche schrieb: „Alle menschliche Weisheit ist nichts; das Einzige ist Etwas, daß wir dieses bedenken."

der Mensch vermöge seiner Natur, d. h. nach der Beschaffenheit seines Erkenntnißvermögens, als wahr anerkennen muß. Er gesteht dabei den Beweisgründen der Geschichte, Philosophie und Religion völlige Gültigkeit zu, sofern sie den Glauben an das Bewiesene darzustellen vermögen als eine natürliche Folge von der Natur der menschlichen Denkart; und weil die Moralität ganz in dem Selbstbewußtseyn des Menschen enthalten ist, und es hier nicht auf ein Object in der eigentlichen Bedeutung ankommt, so hat er die innigste Ueberzeugung von ihrem Daseyn und von der verbindenden Kraft ihres Gesetzes.

Anders gestaltete sich der Skepticismus des Hofr. und Prof. Gottlob Ernst Schulze (ehemals Lehrer in Wittenberg und Helmstädt, jetzt in Göttingen). Im Aenesidemus trat er als gründlicher Bestreiter der Reinholdischen Elementarphilosophie auf; sein Hauptwerk war aber seine Kritik der theoretischen Philosophie (2 Theile, 1801.), womit aus seinen spätern Schriften noch die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1814, N. A. 1818), und besonders die Vorrede zur zweiten Auflage der Encyklopädie, wegen der Erklärung über seine Kritik der theoretischen Philosophie und über den Standpunct des Skepticismus, verglichen werden muß. In seiner Kritik der theoretischen Philosophie beabsichtigte er die Opposition des Skepticismus gegen den Dogmatismus und Kriticismus; er selbst nannte seine individuelle Denkart auch Antidogmatismus, und griff im kritischen Systeme alles das mit kräftigen Waffen an, was ihm in demselben noch als dogmatisch er-

fehlen. — Die Hauptsätze seines Skepticismus sind folgende: Unser Wissen kann nicht auf Dinge ausgedehnt werden, die außerhalb des Bewußtseyns vorhanden seyn sollen; denn es läßt sich von den, außer dem Umfange unsers Bewußtseyns vorhandenen, Gründen des Seyns der Dinge, oder von unserer Erkenntniß dieses Seyns gar nichts wissen; mithin lassen sich keine obersten übersinnlichen Gründe der Dinge in der Welt und in unserer Erkenntniß derselben aufstellen; obgleich nicht geläugnet wird, daß wir Erkenntnisse von Objecten besitzen, daß diese Objecte, nach unserer Erkenntniß derselben, so oder anders bestimmt sind, oder daß es eine mit mancherlei Eigenschaften versehene Sinnenwelt gibt. Unbedingt wahre und letzte Grundsätze der Philosophie sind also unmöglich, und was die Speculation von den obersten Gründen des Vorhandenen erkannt zu haben glaubt, besteht blos in Begriffen, weil weder Verstand noch Vernunft vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß vorzustellen. Was die Schulphilosophie von dem Ursprunge der Erkenntnisse sagt, ist daher nichts weiter als ein Spiel mit leeren Begriffen; und die wahre Weisheit, deren der Mensch in Ansehung seiner Erkenntnisse fähig ist, besteht darin: daß man die Unbegreiflichkeit ihres Ursprunges einsehen lerne, sich nicht schwärmerisch aus sich selbst verliere, und keinen übermenschlichen Standpunct fingire und aufsuche, von welchem herab jener Ursprung soll beobachtet werden können; sondern vielmehr die Wißbegierde darauf einschränke, die Bestandtheile unserer Erkenntnisse und die Unterschiede an densel-

ben, ferner die Gesetze zu erforschen, durch welche die Verbindung der Ueberzeugung mit den verschiedenen Erkenntnißarten bestimmt wird. Der Skeptiker läßt also alles, was im Bewußtseyn unmittelbar gegeben und gegenwärtig ist, gänzlich unbestritten; und es gehört, nach ihm, zur Einrichtung der menschlichen Natur, den Inhalt des Bewußtseyns für das, was er ist, anzuerkennen und sich im Handeln darnach zu richten. — Durch dieses Festhalten an dem, was im Bewußtseyn unmittelbar gegeben ist, unterscheidet sich Schulze's Skepticismus von jedem andern, indem er dadurch, für seine individuelle Ansicht, einen festen Stützpunkt gewinnt, von welchem aus Schulze auch die meisten philosophischen Wissenschaften (besonders Rechtslehre, Pflichtenlehre, Psychologie und Logik) behandelt hat. Dieser Stützpunkt ist zugleich der Maaßstab für die Grenzen, innerhalb welcher die Wahrheit der Behauptung der Skeptiker: daß keine allgemein geltende Philosophie möglich sey, Wahrheit bleibt.

Fassen wir am Schlusse dieser Uebersicht das Gesammtresultat für die Veränderungen und Fortschritte der Metaphysik seit Kant zusammen; so scheint es in Folgendem zu bestehen. Alle wahre Philosophie muß von dem Bewußtseyn und von dem in demselben verbürgten Dualismus der menschlichen Anlagen, Vermögen und Kräfte, so wie von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in Hinsicht des Vorstellungs=, Gefühls= und Bestrebungsvermögens ausgehen, und in den einzelnen philosophischen

Wissenschaften den, durchs Bewußtseyn verbürgten und mithin nothwendigen Vorstellungen von diesem Verhältnisse zwischen Körper und Geist, zwischen dem Objectiven und Subjectiven, folgen. In Hinsicht aber auf die metaphysische Hauptfrage, wegen eines Verhältnisses zwischen dem Objectiven und Subjectiven, muß sie, nach sorgfältiger Kritik über die gesammten drei geistigen Vermögen (nicht über das Vorstellungsvermögen allein), in dem Satze endigen: daß es sich weder behaupten noch läugnen lasse, ob und wie von dem ersten Acte der freien Thätigkeit, der im Bewußtseyn wahrgenommen wird, das Wesen des Menschen entweder ursprünglich Dualismus oder absolute Einheit sey, und ob es überhaupt ein, von der Ankündigung des Subjectiven und Objectiven, im Bewußtseyn verschiedenes, reales Subjectives und Objectives gebe. Sie erklärt es daher für dogmatisch, zu behaupten: es gebe einen Causalzusammenhang zwischen dem Subjectiven und Objectiven; oder das Subjective stammt ganz aus dem Objectiven (Materialismus); oder das Objective sey blos ein Produkt des Subjectiven (Idealismus); oder das Subjective und Objective sey identisch im Absoluten; oder die absolute Identität sey die Manifestation Gottes an der Natur. Nur die philosophischen Unterlagen des Kriticismus, Synthetismus und Scepticismus erklärt sie als ausreichend für eine zeitgemäße Philosophie, ob sie gleich selbst im Kriticismus die Behauptung als dogmatisch in Anspruch nimmt: daß die Dinge an sich und die Erscheinungen bestimmt existiren und wesent-

lich von einander verschieden wären; weil dies über die Thatsache des Bewußtseyns hinaus liegt, ob sie gleich mit dem Kriticismus in dem Resultate zusammentrifft: daß das Verhältniß zwischen dem Subjectiven und Objectiven auf seiner Unerklärbarkeit beruhen müsse; daß diese Unerklärbarkeit über alle Demonstration, so wie über alle Widerlegung hinausliege; daß aber durch diese Unerklärbarkeit weder der Fortschritt des Menschen in der Erkenntniß des Wahren und in der Ausübung des Sittlich-Guten beeinträchtigt, noch die systematische Gestaltung der einzelnen philosophischen Wissenschaften verhindert werde; weil zu beiden — nach der nähern Betrachtung aller bessern philosophischen Systeme — nicht das Aufsteigen zu einem Prius des Bewußtseyns in der Sphäre des Transscendenten, sondern nur das Festhalten am Bewußtseyn und die Entwickelung der unmittelbar im Bewußtseyn enthaltenen Thatsachen gehört.

Am 30. April 1821.

Einleitung.

1) Von der Philosophie überhaupt.

Alle menschliche Kenntnisse sind, der Form nach, von zweifacher Art: 1) *historische*, die ex datis, blos aus der Erfahrung genommen werden; und 2) *Vernunfterkenntnisse*, die ex principiis, aus gewissen Grundsätzen genommen werden. Die Vernunfterkenntnisse sind wiederum: 1) *philosophische*, Erkenntnisse aus Begriffen; und 2) *mathematische*, aus der Construction der Begriffe. Man kann die Erkenntnisse unterscheiden nach ihrem *objectiven* Ursprung, d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntniß allein möglich ist; und nach dem *subjectiven* Ursprung, d. i. nach der Art, wie die Erkenntniß von dem Menschen erworben werden kann. In Ansehung jenes sind die Erkenntnisse entweder rational oder empirisch; in Ansehung dieses rational oder historisch; an sich selbst mag die Erkenntniß entstanden seyn, wie sie will. — Das System der Vernunfterkenntniß durch Begriffe wäre also Philosophie. Zuvor müssen wir aber die Kenntnisse selbst, und alsdenn das System derselben betrachten. — Weil Mathematik und

Philosophie darin übereinkommen, daß sie Vernunfterkenntnisse sind; so müssen wir zuerst die Vernunfterkenntnisse definiren. Die Vernunfterkenntnisse sind den historischen entgegen gesetzt. Die historischen sind ex datis, und die Vernunfterkenntnisse ex principiis, so wie wir schon oben angeführt haben, hergenommen. Die erstern, nämlich die historischen, sind solche Kenntnisse, die nur möglich sind, in so fern sie gegeben sind. Die letztern entspringen daraus, daß man die Gründe derselben erkennet und a priori schöpfet. Dieses muß erläutert werden. Eine Erkenntniß kann aus der Vernunft entstanden und doch nur historisch, und zwar subjectiv seyn; objectiv ist es aber eine philosophische Erkenntniß. Man kann also Philosophie lernen, ohne philosophiren zu können. Wer also eigentlich Philosoph werden will: der muß einen freien Gebrauch von seiner Vernunft machen, und nicht blos einen nachahmenden, so zu sagen, mechanischen Gebrauch.

Wir haben von Vernunfterkenntnissen geredet, daß sie Erkenntnisse ex principiis sind, sie müssen also a priori seyn. Es giebt zwei Kenntnisse, die a priori sind, dennoch aber viele namhafte Unterschiede haben: nämlich Mathematik und Philosophie. Man pflegt zu sagen, sie wären dem Object nach unterschieden, welches aber falsch ist. Die erstere, heißt es, handelt von der Quantität, letztere von der Qualität. Der Unterschied dieser Wissenschaften beruht aber nicht auf dem Object; denn Philosophie geht auf alles Erkennbare, und Mathematik zum Theil auch, weil Alles eine Größe hat. Größe ist

auch ein Object der Philosophie, aber die Art der Abhandlung ist nur anders, als in der Mathematik. Was macht nun den Unterschied der Art, durch die Vernunft zu erkennen, in der Mathematik und Philosophie? Der specifische Unterschied beruht darauf: Alle Philosophie ist Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen, die Mathematik aber Vernunfterkenntniß aus der Construction der Begriffe. Ich construire Begriffe, wenn ich sie in der Anschauung a priori ohne Erfahrung darstelle, oder wenn ich einen Gegenstand in der Anschauung darstelle, der meinem Begriffe correspondirt. — Anschauung a priori ist, die nicht von der Erfahrung abhängt, sondern die jeder selbst geben kann. — Der Mathematiker kann sich nie seiner Vernunft, nach bloßen Begriffen, bedienen; eben so wie sich der Philosoph nie seiner Vernunft, nach der Construction der Begriffe, bedienen kann. — In der Mathematik bedient man sich der Vernunft in concreto, die Anschauung ist aber nicht empirisch, sondern man macht sich hier etwas a priori zum Gegenstande der Anschauungen. Wir sehen also, daß hierin die Mathematik einen Vorzug vor der Philosophie hat, weil der erstern Erkenntnisse intuitiv, der letztern discursiv sind. — Die Ursache, warum wir in der Mathematik die Größen mehr erwägen, ist die, weil die Größen in der Anschauung a priori können construiret werden; die Qualitäten aber lassen sich nicht in der Anschauung darstellen. In sensu scholastico ist also Philosophie das System der philosophischen Vernunfterkenntnisse aus Begriffen; in sensu cosmopolitico

aber ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Das giebt der Philosophie Würde, d. i. absoluten Werth; und sie ist es, die nur allein innern Werth hat, und allen andern Wissenschaften Werth giebt. — Philosophie in sensu scholastico geht nur auf Geschicklichkeit, in sensu cosmopolitico aber auf die Nützlichkeit. Im erstern Verstande ist also die Philosophie die Lehre der Geschicklichkeit, im andern aber, der Weisheit. Also ist sie die Gesetzgeberin der Vernunft. Der Philosoph muß aber vom Vernunftkünstler unterschieden werden. Dieser weist Regeln zum Gebrauche unserer Vernunft an, zu beliebigen Zwecken; er geht bloß aufs speculative Wissen, ohne zu sehen, wieviel es zum letzten Zweck der menschlichen Vernunft beiträgt. Der practische Philosoph ist eigentlich Philosoph. — Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die mir die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.

Zur Philosophie in sensu scholastico gehören zwei Stücke: 1) ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntnissen; 2) ein systematischer Zusammenhang derselben. Nicht jede Wissenschaft verstattet einen systematischen Zusammenhang. Systematischer Zusammenhang ist der Zusammenhang verschiedener Kenntnisse in einer Idee. Philosophie ist nur die einzige Wissenschaft, die einen systematischen Zusammenhang hat, und sie ist es, die alle andere Wissenschaften systematisch macht. — Unsere historischen Erkenntnisse nützen dazu, daß unsere Vernunft von ihnen einen Gebrauch machen kann, der zu ihren

Zwecken dient. Die Zwecke sind aber wieder subordinirt, so daß ein Zweck das Mittel zum andern ist; es muß also einen **obern** Zweck geben, in welchem die andern Einheit haben. Da Mittel nur in Absicht auf die Zwecke einen Werth haben: so kann auch der Werth unsers Vernunftgebrauchs, in Ansehung dieser Wissenschaft nur in so fern bestimmt werden, in wie fern diese Erkenntnisse auf die letzten Endzwecke der menschlichen Vernunft gehen. — Wenn wir das innere Princip der Wahl unter den verschiedenen Zwecken **Maxime** nennen, so können wir sagen: **die Philosophie ist eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft.** Dann wird der Philosoph mehr nach seinem Betragen, als nach seiner Wissenschaft bezeichnet. — Die Philosophie im Schulbegriff ist blos ein Organon der Geschicklichkeit. Der Philosoph in sensu cosmopolitico ist der, der die Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft zu gewissen Zwecken hat.

Der Philosoph muß bestimmen können:

1) Die Quellen des menschlichen Wissens;
2) Den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs desselben;
3) Die Grenzen der Vernunft. —

Das Feld der Philosophie in sensu cosmopolitico läßt sich auf folgende Fragen zurückbringen:

1) Was kann ich **wissen**? Das zeigt die **Metaphysik**.
2) Was soll ich **thun**? Das zeigt die **Moral**.

3) Was darf ich hoffen? Das lehrt die Religion.

4) Was ist der Mensch? Das lehrt die Anthropologie.

Man könnte alles Anthropologie nennen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letztere beziehen. — Philosophie im Schulbegriff ist Geschicklichkeit; wozu aber diese dient, lehrt die Philosophie in sensu eminenti. — Philosoph ist ein hoher Name, und heißt Kenner der Weisheit, dessen sich eigentlich Keiner anmaßen kann. Man nennt aber gewöhnlich jeden Philosoph, der nur unter Begriffen grübelt, ohne sich darum zu bekümmern, wozu sie nützen. —

Wie kann man Philosophie lernen? Man leitet entweder die philosophischen Erkenntnisse aus den ersten Quellen der Erzeugung derselben her d. i. aus den Principien der Vernunft; oder man lernt sie von denen, die philosophirt haben. Der leichteste Weg ist der letztere. Das ist aber eigentlich nicht Philosophie. Gesetzt, es gäbe eine wahre Philosophie; man lernte sie: so hätte man doch nur eine historische Erkenntniß. Ein Philosoph muß philosophiren können; und dazu muß man nicht Philosophie lernen; sonst kann man nichts beurtheilen. Man glaubt z. B. daß alles wahr sey, was Plato sagt; denn das Erlernte kann man nicht tadeln. Lernte ich aber auch eine wahre Philosophie; so müßte ich doch noch nicht denken, ich könnte philosophiren. Es giebt aber auch keine solche wahre Philosophie. Lernen wir philosophiren; so dürfen wir alle Systeme der Philosophie nur

als Geschichte des Gebrauchs unserer Vernunft ansehen, und als Objecte der Uebung unserer kritischen Fähigkeiten. Hieraus erhellet, daß Einige ihren Verstand dialektisch brauchen, d. i. ihren Kenntnissen einen Schein der Weisheit geben. Dies ist aber das Amt eines Sophisten. Ein Philosoph muß zwei Stücke haben:

1) Die Kultur seiner Geschicklichkeit; diese ist nöthig, weil wir sie zu allen Zwecken brauchen;

2) Eine Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken. —

Beides muß zusammen seyn. Nie kann man ohne Kenntniß ein Philosoph werden; aber nie machen Kenntnisse allein einen Philosophen aus; es muß eine zweckmäßige Einheit dieser Geschicklichkeit da seyn, und eine Einsicht in die Uebereinstimmung dieser Geschicklichkeit zu den höchsten Zwecken. — Vom Epikur will man sagen, er habe Wissenschaft vernachlässigt, und nur desto mehr auf Weisheit gesehen. Ob dieses Vorgeben gegründet sey oder nicht, wollen wir hier nicht untersuchen. So viel ist aber gewiß, daß diese Behauptung falsch ist; denn Weisheit ohne Wissenschaft ist ein Schattenriß von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden. Wer die Wissenschaft hasset und desto mehr die Weisheit liebt; den nennt man einen Misologen. Bisweilen verfallen auch solche in die Misologie, die erst mit Fleiß und Glück der Wissenschaft nachgehangen haben; dann entsteht diese Misologie daher, daß ihr Wissen ihnen nicht hat genug thun können.

Philosophie ist das Einzige, was uns diese innere Genugthuung zu verschaffen weiß; sie schließt gleichsam den Cirkel, und alsdenn bekommen die Wissenschaften Ordnung und Zusammenhang. Wir werden also mehr auf die Methode unsers Vernunftgebrauchs, als auf die Sätze zu sehen haben, auf welche wir durch dieselbe gekommen sind.

2) Geschichte der Philosophie.

Vor den Griechen hat eigentlich kein Volk zu philosophiren angefangen; vorher stellte man alles durch Bilder vor, und nichts durch Begriffe. Die Griechen fanden zuerst, daß an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkenntniß nicht zu kultiviren sey, sondern in abstracto. Kein Volk hatte untersucht, was Tugend sey, ob man gleich Regeln dazu vorschrieb. Die ägyptische Weisheit kann gar nicht mit der griechischen in Vergleichung kommen. Auch in der Mathematik sind die Griechen die ersten gewesen, die jeden Satz ex elementis demonstrirten; aber auch bey ihnen ist das nicht sehr alt, und man kann eigentlich nicht wissen, wann und wo der philosophische Geist entsprungen sey. Die Thracier scheinen ein altes kluges Volk gewesen zu seyn; wir finden unter ihnen den Orpheus. Man kann gleich nach Erbauung der Stadt Rom anfangen zu rechnen, zu welcher Zeit sich die sieben Weisen in Griechenland hervorthaten, durch ihre Sinnsprüche, welche die Orientalen schon längst hatten. Sentenzen nennt man viele in kurze

Worte zusammengedrängte Gedanken. Der unter den sieben Weisen, von dem man die Wissenschaft herleitet, heißt Thales, mit dem Beinamen der Physiker. Er soll der Urheber der Jonischen Schule seyn, zu welcher Anaximander, Anaximenes und Anaxagoras gehören. Es giebt noch einige Völker, wie die Chinesen und einige Indianer, die von Sachen, die blos aus der Vernunft hergenommen sind, handeln; z. B. von der Unsterblichkeit der Seele. Sie unterscheiden aber nicht den Vernunftgebrauch in concreto von dem in abstracto. — Perser und Araber haben auch etwas vom Aristoteles, also von den Griechen entlehnt. Beim Zoroaster ist, nach dem Zendavesta, nicht die geringste Spur von Philosophie.

Es ist besonders, welche Schritte der menschliche Verstand thut, sich zum spekulativen Gebrauche zu erheben. — Unter den Griechen war ein Unterschied zwischen den Physicis und Theologis. Von der Eleatischen Schule waren viele Theologi. Die Epikurer waren die größten Physiker, aber so wenig Theologen, daß man sie fast für Atheisten hielt. Der erste Anreiz zur Philosophie war wohl der Fortschritt, den der Mensch durch die gemeine Vernunft von der sichtbaren Welt auf den unsichtbaren Urheber derselben machte. Dieser Schritt ist auch sehr natürlich; denn die Ordnung der Welt verräth schon einen Urheber, und hiezu kömmt noch die unvollkommene Reihe der Ursachen in der Natur. Das Interesse der Vernunft ist hiebey so groß, daß es die Mathematik in die Spekulationen einflocht, deren Object,

aller Mühe, die sie dabei hatten, und aller fehlgeschlagenen Versuche werth schien; — und so möchten die ersten Philosophen wohl Theologen gewesen seyn. — Daß einige Physiker geworden sind, setzt schon viel Kultur voraus; weil wir dazu nicht denselben Anreiz haben, indem die Erfahrung immer dieselbe bleibt. —

Die Poesie ist älter als die Prose; denn die ersten Philosophen kleideten alles in Bilder ein. Der erste Poet war Orpheus, dann Hesiodus. Pherecydes soll der erste gewesen seyn, der in Prose geschrieben hat. Von diesem sowohl als vom Heraklitus sagt man, daß ihre Schriften sehr dunkel waren. Dies kam daher, weil die philosophische Sprache damals noch neu war. — In Absicht der Dichter ist die Mannigfaltigkeit der Bilder und der Ausdrücke zu bewundern. — Nach der Jonischen Schule folgte die Eleatische, deren Urheber Xenophanes war. Ihr Grundsatz war der: In den Sinnen ist Täuschung und Schein, nur im Verstand allein ist Wahrheit. Diese Schule fieng auf ein Mal an von den Dichtern abzufallen; denn diese kleiden alles sinnlich ein. Sonst hat diese Schule eben keinen großen Nutzen gestiftet. — Zeno aus Elea unter ihnen war ein Mann von großem Verstand und Scharfsinn. — Jetzt wurde unter Dialektik der reine Verstandes-Gebrauch angedeutet; oder sie bezeichnete das Vermögen, sich eines Verstandes zu bedienen nach von aller Sinnlichkeit abgesonderten Begriffen. — Daher finden wir so viele Lobeserhebungen derselben bey den Alten; und in diesem Verstande ist sie auch löblich. Die Philoso-

phen, die jetzt ganz die Sinne verwarfen, mußten nothwendig auf Subtilitäten verfallen, und da entstand Dialektik in dem Sinne, wie wir sie nehmen; sie wurde eine Kunst, jeden Satz zu behaupten und zu bestreiten; sie war blos eine Uebung der Sophisten, Advokaten und Redner. Vorher war Sophist ein guter Name; man gab Solchen diesen Namen, die über alle Sachen vernünftig und einsichtsvoll reden konnten. Als sie aber über alles raisonniren wollten und sich darauf legten; so wurde dieser Name verhaßt und der Name Philosoph kam auf. Hiezu kam noch, daß Sokrates die Sophisten durch seine Ironie in die Enge trieb, und lächerlich machte. Karneades, ein Stoiker, kam nach Rom und hielt Reden, und Cicero sagte von ihm: er greife keinen Satz an, den er nicht bestritte und stürzte, und behauptete keinen, den er nicht befestigte und gewiß machte. Doch Cato, der Censor, soll gesagt haben: er könne unter seinen Gründen nicht die Wahrheit finden. —— Um die Zeit der Jonischen Schule stand ein Mann in magna Graecia (Neapel) auf von seltsamem Genie, nämlich Pythagoras von Samos, der eine Schule aufrichtete, und ein Project machte, das noch seines gleichen nicht gehabt hatte. Er stiftete nämlich eine Societät von Philosophen, die durch Verschwiegenheit verbunden waren. Er hatte Lehren, die exoterisch waren, d. i. die er dem ganzen Volke vortrug. Er machte gewisse Novitii, die ein Gelübde thun mußten, und denen er schon mehr entdeckte; und einige nahm er in seine besondere Freundschaft auf, die ganz abgesondert waren.

Erstere nannte er acusmatici, die nur zuhören durften, letztere aber acroamatici, die auch fragen konnten. Das vehiculum seiner geheimen Lehre war Physik und Theologie: Lehre vom Sichtbaren und Unsichtbaren. Sein Project scheint gewesen zu seyn, die Religion vom Wahn des Volkes zu reinigen, die Tyranney zu mäßigen und mehrere Gesetzmäßigkeit in die Reiche einzuführen. Diese ganze Secte wurde kurz vor seinem Tode ausgerottet. Von seinen Lehren kann man nichts sagen, weil man sie eigentlich nicht kennt. Diejenigen seiner Schüler, die noch übrig blieben, waren Novitii, die nicht viel wußten. Nachher hat man viele Sätze dem Pythagoras zugeschrieben, die gewiß nur erdichtet sind. Er war übrigens ein mathematischer Kopf.

Unter den Griechen stand später ein Mann auf, der unter den speculativen Köpfen einen neuen Auftritt machte, und die Menschen zum wahren Guten führte; das war Socrates. Fast unter allen war er der, dessen Verhalten der Idee eines Weisen am nächsten kam. Sein vorzüglichster Schüler hieß Plato, der sich mehr mit den practischen Lehren des Socrates abgab. Dessen Schüler war Aristoteles, der die speculative Philosophie höher trieb. — Jetzt kamen die Epikuräer, die alles Gute in ein fröhliches Herz, welches sie Wollust nannten, setzten; und die Stoiker, die alles Glück in die Hoheit der Seele setzten, nach welchen man alle Ergötzlichkeiten des Lebens entbehren kann. Was man auch von den erstern sagen mag; so waren sie doch die besten Naturphilosophen unter allen Schulen Griechenlands. —

Die vornehmsten griechischen Schulen hatten besondere Namen — Die Schule des Plato hieß Academia; des Aristoteles Lyceum; des Zeno aus Cittium porticus; des Epikur horti. Lyceum war ein Ort, wo die Jugend sich in Leibesübungen übte. Die Anhänger dieser Schule werden auch peripatetici genannt. Der Porticus (Spaziergang) war ein verdeckter Gang; im Griechischen στοα; davon auch die Stoiker den Namen haben. Des Epikurs Schule hieß hortus, weil er in Gärten lehrte. Bei den ersten Epikuräern war die größte Mäßigung im Genuß aller Vergnügen. — Auf Plato's Akademie folgten noch andere, die von seinen Schülern gestiftet wurden. Die erste stiftete Speusippus, die zweite Arcesilaus, die dritte Karneades. Plato trug viele seiner Lehren dialogisch vor, d. i. daß Gründe pro und contra angeführt wurden, wobey er nichts entschied, ob er sonst gleich sehr dogmatisch war. Die Methode, der Wahrheit nachzuforschen, muß zweifelnd seyn. Der erste Schüler des Plato, Speusippus, war zweifelnd; Arcesilaus stimmte sich auch dazu, und Karneades triebs noch weiter. Daher werden auch die Zweifler Academici genannt; sonst heißen sie Skeptiker, und die Skeptiker waren subtile und dialektische Philosophen. Unter andern war Pyrrho ein großer Skeptiker. Aus der Schule des Aristoteles findet man keine großen Nachfolger, außer dem Theophrastus und Demetrius Phalereus; aber man hat keine Schriften von ihnen, und man sieht auch nicht aus den Alten, daß sie die Philosophie des Aristoteles erweitert ha-

hen. — Die Stoiker waren in der spekulativen Philosophie dialektisch; in der Moral practisch, und zeigten in ihren Principien viele Würde. Diese Schule fängt vom Zeno aus Cittium an. Darauf folgten zwei berühmte Männer: Kleanthes und Chrysippus. — Die epikurische Secte hat nie in den Ruf kommen können, in dem die stoische war, und sie waren beyde die abgesagtesten Feinde. Aus den hortis kann man keinen Bericht anführen, als den des Poeten Lucretius in Rom, dem aber nicht der strengste Glaube beyzumessen ist.

Die Akademie gerieth in den Skepticismus; und fängt man an vom Pyrrho zu zählen, so bekommt man eine ganze Schule von Zweiflern, die sich von den Dogmatikern unterschieden. Die Dogmatiker sagten: daß man blos durch den Verstand ohne Beyhülfe der Erfahrung gewiß werden könne. Die Skeptiker dagegen meinten: wenn der Verstand etwas aus sich selbst spinnt, so ist es nichts als lauter Schein. Nachher aber giengen sie weiter, und sagten nicht nur: daß im allgemeinen Urtheile des von der Erfahrung abgesonderten Verstandes nichts als bloßer Schein sey, sondern auch in aller Erfahrung. Von diesen Skeptikern ist uns nichts übrig geblieben, als das Werk des Sextus Empiricus, der alle Zweifel zusammenbrachte.

Als die Philosophie von den Griechen zu den Römern gieng, hat sie sich nicht erweitert; denn die Römer blieben nur immer Schüler. Cicero war in der spekulativen Philosophie ein Schüler des Plato, in der Mo-

ral ein Stoiker. Unter den Römern finden wir keine Naturlehrer, außer Plinius den zweiten, der eine Naturbeschreibung hinterlassen hat. Zu den Stoikern gehörten unter den Römern Epictet und Antoninus Philosophus.

Endlich verschwand die Kultur bey den Römern, und es entstand Barbarey, bis die Araber die Theile des römischen Reiches überschwemmten, im siebenten Jahrhunterte auf die Wissenschaft sich zu legen anfiengen und den Aristoteles wieder in die Höhe brachten. Als die Wissenschaften wieder im Occident empor kamen, folgte man dem Aristoteles auf eine sklavische Art. Im 11ten und 12ten Seculo thaten sich die Scholastiker hervor, die den Aristoteles illustrirten, und seine Subtilitäten ins Unendliche trieben. Dieser Mist wurde bey der Reformation ausgefegt, und da gabs Eklektiker, d. i. die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten, wo sie sie fanden.

Die Verbesserung der Philosophie zu unserer Zeit kommt daher, weil sich ein größeres Studium der Natur hervorgethan, und weil man Mathematik und Naturwissenschaft verbunden hat. Die Ordnung im Denken, die dadurch entstanden war, breitete sich auch über die andern Theile der Philosophie aus. Der größte Naturforscher war Baco von Verulam, welcher die Menschen auf Observationen und Experimente aufmerksam machte. Auch Cartesius trug viel dazu bey, dem Denken Deutlichkeit zu geben. Es ist schwer zu bestimmen, von wo die Verbesserung der spekulativen Philosophie her-

kommt. Unter die Verbesserer derselben gehören Leibnitz und Locke. Das dogmatische Philosophiren, das Leibnitz und Wolff eigen war, ist sehr fehlerhaft; und es ist darin so viel Täuschendes, daß es nöthig ist, dieses Verfahren zu suspendiren. Das andere Verfahren aber, das man einschlagen könnte, wäre Kritik, oder das Verfahren der Vernunft, zu untersuchen und zu beurtheilen. Locke hat den menschlichen Verstand zergliedert, und gezeigt, welche Kräfte zu dieser oder jener Erkenntniß gehören; er hat das Werk aber nicht vollendet. Sein Verfahren war dogmatisch, und er hat den Nutzen gestiftet, daß man anfieng, die Seele besser zu studiren. Zu jetziger Zeit ist Naturphilosophie (die am Leitfaden der Natur fortgeht) im blühendsten Zustande. In der Moral sind wir nicht weiter gekommen, als die Alten. Was Metaphysik betrifft: so scheint es, als wären wir bey der Untersuchung der Wahrheit stutzig geworden; und es findet sich eine Art von Indifferentismus, wo man es sich zur Ehre macht, von metaphysischen Grübeleien verächtlich zu reden, obgleich Metaphysik die eigentliche Philosophie ist. Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, und man muß sehen, was aus diesen kritischen Versuchen werden wird. Neuere Philosophie kann man eigentlich nicht nennen, weil alles gleichsam im Flusse geht; was der eine baut, reißt der ander nieder.

Meta-

Metaphysik.

Prolegomena.

Die Philosophie, wie auch die Mathematik, kann in zwei Theile getheilt werden, nämlich in die reine und in die angewandte. — Die Metaphysik ist das System der reinen Philosophie. Das Wort Metaphysik bedeutet eine Wissenschaft, die über die Grenzen der Natur hinausgehet. (Natur ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung).

Ein Principium ist eine allgemeine Regel, welche wieder andere Regeln unter sich enthält. Wenn wir alle reine Begriffe, die ganz von den empirischen abgesondert sind, zusammen nehmen; so bekommen wir dadurch eine Wissenschaft. Die philosophische Erkenntniß besteht aus bloßen Begriffen a priori.

Die Physik ist die Philosophie über die Natur, in sofern sie von den Principien aus der Erfahrung abhängt; die Metaphysik aber ist die Philosophie über die Natur, in sofern sie von den Principien a priori abhängt. Die Moral lehrt uns die practischen Principien der Vernunft. Die Begriffe, worauf alles an-

gelegt zu seyn scheint, ist der Begriff von einem höchsten Wesen und einer andern Welt.

Die Metaphysik ist nothwendig. Ihr Grund ist die durch empirische Begriffe niemals zu befriedigende Vernunft. Die Vernunft findet weder in der Betrachtung der Dinge Befriedigung, noch im Felde der Erfahrung, d. h. in der Sinnenwelt. Der Begriff von Gott und von der Unsterblichkeit der Seele, das sind die beiden großen Triebfedern, weshalb die Vernunft aus dem Felde der Erfahrung herausgegangen.

Es ist eine Hauptfrage: wie sind Erkenntnisse a priori möglich? Die ganze reine Mathematik ist eine Wissenschaft, die bloße Begriffe a priori enthält, ohne daß sie den Grund auf die empirischen Begriffe stützt. Daß es also wirklich Erkenntnisse a priori giebt, ist schon bewiesen; ja es giebt eine ganze Wissenschaft von lauter reinen Verstandesbegriffen. Es fragt sich aber: wie die Erkenntnisse a priori möglich sind? Die Wissenschaft, welche diese Frage beantwortet, heißt: Kritik der reinen Vernunft. Die Transscendentalphilosophie ist das System aller unsrer reinen Erkenntnisse a priori; gewöhnlich wird sie die Ontologie genannt. Die Ontologie handelt also von den Dingen überhaupt; sie abstrahirt von allem. Sie faßt zusammen alle reine Verstandesbegriffe und alle Grundsätze des Verstandes oder der Vernunft.

Die Hauptwissenschaften, die in die Metaphysik gehören, sind: Ontologie, Kosmologie und Theologie. — Alle Wissenschaft, die die Natur zum Ge-

genstande hat, heißt Physiologie. Die Lehre von den körperlichen Dingen, heißt Physik, und die metaphysische Seelenlehre heißt Psychologie. Beides ist Physiologie. Die Physik ist entweder empirica oder rationalis. Man kann diese auch nennen generalis. Die Psychologie ist ebenfalls entweder empirica oder rationalis. Die Physica empirica und Psychologia empirica gehören eigentlich gar nicht zur Metaphysik. Man hat aber beständig die Psychologia empirica in die Metaphysik gebracht, weil man nicht gewußt hat, was die Metaphysik eigentlich war. Wir müssen sie auch hinein bringen, weil sie eigentlich allein nicht kann vorgetragen werden.

Die Ontologie ist eine reine Elementarlehre aller unsrer Erkenntnisse a priori, oder: sie enthält den Inbegriff aller unsrer reinen Begriffe, die wir a priori von Dingen haben können. Die Kosmologie ist die Weltbetrachtung durch die reine Vernunft. Die Welt ist entweder die körperliche, oder die Seelen-Welt. Also enthält die Cosmologie zwei Theile. Den ersten könnte man nennen die Wissenschaft der körperlichen Natur, und den andern Theil die Wissenschaft der denkenden Natur. Es giebt daher eine Körperlehre und eine Seelenlehre. Die Physica rationalis und die Psychologia rationalis sind die beiden Hauptstücke, die zur allgemeinen metaphysischen Kosmologie gehören. — Die letzte metaphysische Hauptwissenschaft ist die rationale Theologie.

---

1) Ontologie.

εἰμί: ὤν, ὄντος
οὖσα, ὄν.
ὀντολογία.

Die Ontologie ist der erste Theil, der wirklich zur Metaphysik gehört. Das Wort selbst kommt aus dem Griechischen her, und bedeutet soviel als die Wissenschaft der Wesen, oder recht nach dem Wortverstande die allgemeine Wesenlehre. Die Ontologie ist die Elementarlehre aller meiner Begriffe, die mein Verstand a priori nur haben kann.

Vom Möglichen und Unmöglichen.

Die erste und wichtigste Frage in der Ontologie ist: wie sind Erkenntnisse a priori möglich? Diese Frage muß zuerst aufgelöset werden; denn die ganze Ontologie gründet sich auf die Auflösung dieser Frage. Aristoteles hat den Satz entschieden, indem er alle Erkenntnisse a priori verworfen, und gesaget: daß alle Erkenntnisse empirisch wären, oder daß sie sich auf die ersten Principien der Erfahrung gründeten. Denn sein Hauptsatz war: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Hierdurch stieß er alle Erkenntnisse a priori um. Plato aber sagte: daß alle unsere Erkenntnisse a priori von einer ursprünglichen Anschauung herkämen.

Wir haben gar keine angebornen Begriffe (notiones connatae), sondern wir erlangen sie alle, oder wir bekommen notiones acquisitae. Der Verstand acquirirt Begriffe, indem er auf seinen eignen Gebrauch Acht hat. Alles was man hiervon sagen kann, ist dieses: daß

es gewisse Erkenntnisse a priori giebt, wenn es auch gleich scheint, daß sie aus der Erfahrung genommen, oder daß sie über die Grenzen der Erfahrung gebraucht worden. Es ist in unserer Vernunft eine gewisse Dialektik, das ist: eine gewisse Kunst des Scheins, die mir entweder etwas wahr, oder falsch zeigt. Ein guter Dialektiker muß mit gleicher Leichtigkeit Thesin und Antithesin von einer Sache zugleich behaupten, oder er muß die Wahrheit und Falschheit einer Sache zugleich beweisen, oder ja oder nein sagen können. Die Dialektik enthält einen Widerstreit, der da zeigt, daß es unmöglich sey, dogmatisch in der Metaphysik fortzugehen. Impossibile est, simul esse ac non esse. Simul bedeutet zu gleicher Zeit; die Zeit ist aber noch nicht erklärt. Man kann also lieber sagen: nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum. Nihil negativum ist das, was gar nicht gedacht werden kann.

Der oberste Begriff der ganzen menschlichen Erkenntniß ist der Begriff von einem Objecte überhaupt, nicht von einem Ding und Unding, oder von etwas Möglichem und Unmöglichem; denn dieses sind opposita. Ein jeder Begriff, der noch ein oppositum hat, erfodert noch immer einen höhern Begriff, der diese Eintheilung enthält. Zwei Opposita sind Eintheilungen von einem höhern Object. Also kann der Begriff vom Möglichen und Unmöglichen, oder von einem Dinge und Undinge gar nicht der oberste Begriff der menschlichen Erkenntniß seyn.

Der Satz des Widerspruchs ist nicht die Defini-

tion des Unmöglichen. Unmöglich ist das, was sich widerspricht. Apodiktisch gewiß ist das, wovon sich das Gegentheil gar nicht denken läßt. Ein nothwendiges apodiktisches verneinendes Urtheil ist die Unmöglichkeit. Impossibile est illud, quod sibi ipsi contradicit. Jede Definition läßt sich umkehren. Jede Definition läßt sich mit dem Definito verwechseln, und wenn dieses sich nicht substituiren läßt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß es keine Definition sey. Was sich selbst widerspricht, ist unmöglich. Es folgt also hieraus: was keinen Widerspruch enthält, ist nicht unmöglich. Was nicht unmöglich ist, ist möglich. Wenn nun meine Gedanken keinen Widerspruch enthalten, so sind sie möglich. Wovon sich selbst der Gedanke widerspricht, ist schlechterdings unmöglich, das ist nihil negativum. Realität ist etwas; Negation ist nichts, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes. Ens imaginarium ist ein Unding, wovon der Gedanke aber möglich ist. Ein solches Unding ist nichts, es ist kein Gegenstand, der angeschaut werden kann. Die Möglichkeit der Gedanken müssen wir ja nicht für die Möglichkeit der Objecte ansehen; davor muß man sich sehr hüten. Das Principium contradictionis ist ein Criterium der Wahrheit, dem keine Erkenntniß widerstreiten darf. Criterium veritatis ist das Unterscheidungszeichen der Wahrheit. Das Principium contradictionis ist das oberste negativum criterium der Wahrheit. Es ist eine Conditio sine qua non aller Erkenntnisse; aber nicht das hinreichende Criterium aller Wahrheit.

Von den synthetischen und analytischen Urtheilen.

Ein Urtheil ist falsch, wenn es sich selbst widerspricht; es folgt aber hieraus gar nicht, daß ein Urtheil, das sich nicht widerspricht, wahr sey. Alle analytischen Urtheile müssen vom Principio contradictionis abgeleitet werden. Nihil ist das, was sich selbst widerspricht, und wovon auch so gar der Begriff unmöglich ist; dieses wird auch nihil negativum genannt. Ens imaginarium ist ein bloßes Hirngespinnst, wovon aber doch der Gedanke möglich ist. Was sich nicht widerspricht, ist logisch möglich; das heißt, der Begriff ist zwar möglich, aber es ist keine Realität da. Von dem Begriff heißt es also: er hat keine objective Realität. Etwas, bedeutet ein jedwedes Object des Denkens; dies ist das logische Etwas. Der Begriff von einem Objecte überhaupt heißt der oberste Begriff aller Erkenntnisse. Ein Object nennt man auch ein Etwas, aber kein metaphysisches sondern ein logisches Etwas. Das Principium contradictionis heißt: nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum. Diesem Principio wird subordinirt oder coordinirt das Principium identitatis. Dieses heißt: omni subjecto competit praedicatum ipsi identicum. — Die Contradictio ist entweder patens oder latens; so ist auch die Identität entweder patens oder latens, entweder offenbar oder versteckt. Die Identitas patens muß vermieden werden. Contradictio patens wird

Keiner begehen, weil sie sich ganz offenbar widerspricht. Der Satz oder das Principium der Identität gilt eben so von den bejahenden Sätzen, wie der Satz der Contradiction von den verneinenden Sätzen gilt. Im Grunde kann man diese beide Principia als eins betrachten; denn wenn ich das eine setze, so folgt aus diesem auch schon das andere. Das Principium identitatis ist schon in dem Principio contradictionis mit begriffen. Das Principium exclusi medii inter duo contradictoria ist auch in dem Principio contradictionis enthalten. Dieses lautet also: cuilibet subjecto competit praedicatorum contradictorie oppositorum alterutrum. Die contradictio ist entweder apparens oder vera. Oft scheint unser Begriff eine Contradiction zu enthalten, ob es gleich in der That keine ist; z. B. wenn man sagt: langsam eilen. Es scheint hier eine Contradiction zu seyn, aber es ist Keine; denn das heißt so viel: als, so eilen daß es nicht übermäßig ist, und den vorgesetzten Zweck überschreitet.

Alle Urtheile sind von zweifacher Art: nämlich analytisch und synthetisch. Ein analytisches Urtheil ist, in welchem ich von einem Subjecte nichts anders sage, als was in dem Begriff desselben enthalten war, und was ich per analysin herausziehen kann. Ein synthetisches Urtheil ist, in welchem ich dem Subjecte ein Prädicat beilege, welches ich zu dem Begriff hinzusetze, und nicht per analysin herausziehe. z. B. Wenn ich sage: Gold ist ein gelbes Metall; so ist dies ein analytisches Urtheil. Wenn ich aber sage: Gold ro-

stet nicht; so ist dies ein synthetisches Urtheil. Die analytischen Urtheile sind blos erläuternde Urtheile, die synthetischen aber erweiternde Urtheile. Der Nutzen der analytischen Urtheile ist, daß sie die Sache erläutern. Sie sind von großer Wichtigkeit; die ganze Philosophie ist von ihnen überhäuft. Die ganze Moral bestehet fast aus lauter analytischen Urtheilen.

Wie sind analytische Urtheile a priori möglich? Alle analytischen Urtheile sind Urtheile a priori, weil das Prädicat aus dem Begriffe des Subjects herausgezogen wird. Alle analytischen Urtheile folgen aus dem Principio contradictionis. Ein synthetisches Urtheil gründet sich aber gar nicht auf das Principium contradictionis. Die synthetischen Urtheile können eingetheilt werden: 1) in Urtheile a posteriori oder Erfahrungs-Urtheile, und 2) in Urtheile a priori. Alle unsere Erfahrungen bestehen aus lauter synthetischen Urtheilen. Unsere Erfahrungs-Urtheile sind also alle synthetisch. Es fragt sich nun, wie sind synthetische Urtheile a posteriori möglich? Sie entstehen durch die Verbindung empirischer Anschauungen, oder wenn man empirische Wahrnehmungen immer zu Wahrnehmungen hinzusetzt. Daß es aber synthetische Urtheile a priori wirklich gebe, kann man aus einer Menge von Beyspielen sehen. Die ganze Mathematik beweiset dieses; die Arithmetik und die ganze Geometrie enthalten fast lauter synthetische Urtheile a priori. Es fragt sich, ob auch in der Philosophie synthetische Urtheile a priori sind? Hier giebt es synthetische Urtheile a priori durch Be-

griffe; in der Mathematik aber durch die Construction der Begriffe. Die ganze Philosophie ist voll von analytischen Urtheilen, denn es muß hier alles analysirt werden. Wie kennen wir nun die Urtheile, ob sie a posteriori oder a priori sind? Alles, was geschieht, hat einen zureichenden Grund, oder Ursache. Eine Ursache ist etwas anders, als das, worauf etwas nach einer beständigen Regel folgen müßte. Eine jede Substanz beharret; die Form ändert sich nur. Ehe man nicht analytische Erkenntnisse hat; so lohnt es gar nicht einmal, an synthetische Erkenntnisse zu denken. Es ist nur ein einziger Weg offen, wie ich etwas synthetisch ohne die Analysin erkennen kann, oder wie die Synthesis ohne die Analysis möglich ist, nehmlich bloß durch die Erfahrung. Wenn ich aber etwas durch die Analysis finden kann; so brauche ich gar keine Erfahrung. Alle Erfahrungen sind nichts anders als synthetische Urtheile. Durch Erfahrung sind gar nicht Erkenntnisse a priori möglich, sondern umgekehrt; durch Erkenntnisse a priori ist bloß Erfahrung möglich. Wenn keine Erkenntnisse a priori wären; so fände auch gar keine Erfahrung statt, denn diese gründet sich bloß auf die Erkenntnisse a priori. In allen meinen Erkenntnissen ist zweierley; nämlich 1) Begriffe und 2) Anschauungen. Alle unsere Erkenntnisse setzen Begriffe voraus, und die Begriffe erfordern schlechterdings wieder Anschauungen. Die Begriffe kann man brauchen in concreto und in abstracto. Wenn ich Begriffe haben will, so muß ich auch Anschauungen haben. Die Anschauung ist die unmittelbare Vor-

stellung eines einzelnen Objects. Der Begriff ist aber die mittelbare Vorstellung eines einzelnen Objects. Wenn wir Erkenntnisse a priori haben; so müssen wir zuerst Begriffe a priori und dann auch Anschauungen a priori haben, worauf die Begriffe angewandt werden können. Anschauung ist also die einzelne Vorstellung eines Objects. Anschauungen a priori sind Raum und Zeit.

Ein Begriff a priori ist die Vereinigung des Mannichfaltigen reiner Verstandes-Begriffe in Einem Bewußtseyn. Die Logik redet bloß von den formalen Gesetzen der Verstandes-Begriffe. Raum und Zeit sind Anschauungen a priori, wir können vom Raum und von der Zeit viel, vor der Erfahrung sagen. Es giebt auch Begriffe a priori; denn wenn die nicht wären, so wäre gar keine Metaphysik möglich. Wir können alle diese Begriffe, deren der Verstand a priori nur fähig ist, nach einem einzigen Principio bestimmen: nehmlich 1) aus welchem Grunde sie entspringen und 2) wieviel es deren giebt. Vermöge der Begriffe a priori können wir die Metaphysik als ein System tractiren. Wir müssen sehen, worauf sich die Begriffe a priori gründen, und woraus sie entspringen. Alles Formale des Verstandes wird in der Logik ausführlich abgehandelt. Die reinen Verstandes-Begriffe wollen wir nach dem Aristoteles, Kategorien nennen. Alle Begriffe a priori entspringen aus dem Formalen des Verstandesgebrauchs.

Alle Urtheile können eingetheilt werden

1) der Quantität nach;

2) der Qualität nach;

3) der Relation nach, und

4) der Modalität nach.

1) sind die Urtheile, der Quantität nach, allgemeine, besondere und einzelne;

2) der Qualität nach, bejahende, verneinende und unendliche. Diese letztern sind mit den verneinenden dem Inhalte nach einerley, der logischen Form nach aber unterschieden.

3) der Relation nach sind sie kategorische, hypothetische und disjunktive Urtheile.

4) der Modalität nach sind sie problematische, assertorische und apodiktische.

Mit diesen Urtheilen correspondiren die Verstandes-Begriffe.

1) Mit den Urtheilen, der Quantität nach, die Begriffe: Einheit, Vielheit, und Allheit (unitas, multitudo et totalitas).

2) Mit den Urtheilen, der Qualität nach: realitas, negatio und limitatio. Dieses ist ein Mangel der Realität, sie ist eingeschränkt.

3) Mit den Urtheilen, der Relation nach: Substanz und Accidens mit den kategorischen, — causa und causatum mit den hypothetischen, und compositum und partes mit den disjunctiven Urtheilen. Mit Einem Namen kann man sie nennen: die Inhaerenz, die Causalitaet, und das Commercium.

4) Mit den Urtheilen, der Modalität nach, correspondiren die Begriffe: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

Es giebt gar keine reinen Verstandes-Begriffe, die unter diesen nicht begriffen wären.

Die Modalität ist ganz etwas Besonders; ich sehe da bloß auf die Art, wie ich etwas setze, entweder als problematisch oder möglich; assertorisch oder wirklich; und als apodiktisch oder nothwendig.

Eine Vorstellung, die nicht aufs Object, sondern blos aufs Subject bezogen wird, heißt Empfindung.

Durch Empfindungen können wir gar nichts erkennen. Anschauungen ohne Begriffe, und umgekehrt Begriffe ohne Anschauungen, geben gar keine Erkenntnisse. Wir müssen Anschauungen und Begriffe a priori zugleich haben; denn ohne die sind keine Erkenntnisse möglich. Die Empfindung macht die Anschauung empirisch. Anschauungen a priori können wir reine Anschauungen nennen, und diese sind solche, in welchen keine Empfindung statt findet. Anschauungen a posteriori, oder empirische Anschauungen, sind die, welche mit Empfindungen verbunden sind. Die Erklärung der Möglichkeit der reinen Verstandesbegriffe nennen wir die Deduktion. Die Deduction ist eigentlich die Antwort auf die Frage: quid juris? Die Deduction der reinen Verstandesbegriffe ist ein Beweis von der Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe.

Vom Grunde.

Der Begriff des Grundes und der Folge gehört in die Logik, und also nicht in die Metaphysik, sondern er wird als vorausgesetzt angenommen; wir können ihn hier

aber mitnehmen. Der logische Grund ist das Verhältniß des Erkenntnisses, wie eins aus dem andern gefolgert wird. In der Metaphysik gehört der Grund unter den Begriff der Causalität. Das Wort Kategorie ist vom Aristoteles hergenommen. Aristoteles führte 10 Kategorieen auf; nämlich: 1) Substantia und Accidens (war eine Kategorie); 2) Qualitas; 3) Quantitas; 4) Relatio; 5) Actio; 6) Passio; 7) quando; 8) vbi; 9) Situs; und 10) Habitus. Actio und Passio sind eigentlich keine Kategorieen, sondern Prädicabilien; sie gehören zur Relation. Die Begriffe quando, vbi und Situs gehören zu den Begriffen von Raum und Zeit. Raum und Zeit müssen aber nicht in Kategorieen kommen. Habitus gehört zur Möglichkeit; Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit findet man aber in den Kategorieen des Aristoteles nicht. Man sieht also leicht, daß die Kategorieen des Aristoteles theils nicht hinreichend, theils nicht unterschieden sind.

Wir wollen stückweise probiren, eine rechte Definition vom Grunde zu geben, weil sie ganz unentbehrlich ist. Der Grund ist das, wodurch etwas anderes gesetzet wird. Der Begriff des Grundes ist der Begriff der Relation. Das Rationatum ist, quod non ponitur nisi posito alio. Der Grund ist das, worauf etwas ganz nothwendiger Weise folgt; oder, der Grund ist das, worauf etwas nach allgemeinen Regeln folgt; im Grunde läuft es auf eins heraus. Wenn die Folge gesetzet wird, muß auch ein Grund folgen; aber der Grund wird dadurch nicht bestimmt. Wenn ich aber den Grund

setze; so muß nothwendiger Weise eine Folge folgen. Ratio est id, quo posito determinate ponitur aliud. Es gibt aber Fälle, daß etwas gesetzt wird, und ein anderes wird nachgesetzt, wo doch nicht das Eine ein Grund vom andern ist. Z. B. wenn der Storch kommt, folgt schönes Wetter. Allein ponere bedeutet nicht, was zufälliger Weise auf das andere folgt; denn es könnte der Storch auch auf dem Postwagen gebracht werden.

Das, was als Folge betrachtet wird, heißt dependens. Dependens ist das, was in sich Folgen von andern enthält; z. B. ein Mensch kann vom andern dependens seyn. Independens ist das, welches nichts in sich enthält, welches ein rationatum von andern Dingen ist. Gott kann nur allein independens seyn. Der Nexus oder die Verknüpfung ist zweifach zwischen Grund und Folge: der nexus der Subordination und der Coordination. Aller nexus ist respectus. Der respectus (die Beziehung) ist aber zweifach: nexus oder oppositio. Zu beiden gehört ein Grund, also ratio ponendi und tollendi; respectus ponens und tollens; zu beiden kann ein Grund erfordert werden. Aller Grund ist zweifach; entweder ein logischer oder ein Real-Grund. Der logische Grund ist das, wodurch etwas gesetzt oder aufgehoben wird nach dem Satz der Identität. Der Real-Grund aber ist das, wodurch etwas gesetzt oder aufgehoben wird, nach dem Satz des Widerspruchs. Der erste ist analytisch, und der andere synthetisch. Consensus (die Uebereinstimmung) ist nur ein negativer nexus. Der nexus logicus kann zwar auch

nach dem Principio contradictionis, oder nach dem Satz des Widerspruchs, weit deutlicher und leichter aber nach dem Principio identitatis eingesehen werden. Ratio logica (der logische Grund) ist: quo posito ponitur aliud secundum principium identitatis. Ich leite den Begriff aus dem andern her, nach der Ableitung, die durch die Analysis geschieht. Die Folge liegt also im Grunde, und ist implicite an und für sich selbst einerlei mit ihm, aber nicht explicite. Daher ist die Verschiedenheit nicht real, sondern nur der Form nach. Ein Realgrund ist, dessen Folge eine reale Folge ist; z. B. mein Wille ist ein Realgrund der Bewegung meines Fußes.

Zwischen zwey logice oppositis giebt's kein Drittes (tertium non datur); zwischen zwey realiter oppositis aber giebt es ein Drittes (tertium datur). Der Begriff des Real-Grundes ist ein synthetischer Begriff. Das, was den Real-Grund von etwas enthält, heißt Ursache. Den Begriff des Realgrundes kann ich aus der Erfahrung nicht einsehen; denn er enthält eine Nothwendigkeit.

Hier kann am besten die Frage über die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori beantwortet werden. Alle Erkenntniß besteht aus Urtheilen; d. h. ich muß eine Vorstellung als Prädicat auf ein Subject beziehen. In Ansehung der Begriffe, die von den Sinnen hergenommen sind, ist's einerley, in welcher Form ich urtheile. Sollen sich aber die Vorstellungen auf ein Object beziehen; so ist's nicht mehr einerley, in welcher

Form

Form ich urtheile; weil sie von dem Object als an sich bestimmt werden. Die Vorstellungen, in so fern sie nicht auf ein Object bezogen werden, sind nur Prädicate zu möglichen Urtheilen; beziehen sie sich aber auf ein Object, so muß ich eine Form der Urtheile ausmitteln, in der ich sie aufs Object beziehe. Erkenntniß ist nun empirische Erkenntniß, oder die Beziehung der Vorstellungen auf ein Object; sie ist also nur möglich durch Urtheile, und zwar ihre Form muß bestimmt seyn. Die Begriffe, die nun in Ansehung jedes Objects die Form der Urtheile über dasselbe bestimmen, sind die reinen Verstandesbegriffe, oder Kategorien, und diese sind also die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung. Sie sind das, was allen Objecten die Form der Urtheile a priori bestimmt. Alle Vorstellungen der Sinne haben eine Beziehung aufs Object. Die Verknüpfung des Grundes mit der Folge ist die Vorstellung der Verbindung zweier Erscheinungen, in so fern sie nach allgemeinen Regeln gedacht wird. Eine jede Bewegung muß eine Ursache haben. Die Erfahrung ist nichts anders, als eine Erkenntniß vom Object durch sinnliche Vorstellungen. Die Form der Urtheile zeiget an, wie viele Vorstellungen in einem Bewußtseyn können verbunden werden. Durch Sinne können wir nur die Eigenschaften oder Prädicate des Objects erkennen. Das Object selber liegt im Verstande. —

Etwas kann als innerlich und als äußerlich möglich betrachtet werden. Das innerlich mögliche wird absolute, und das äußerlich mögliche, das hypothe-

tisch mögliche genannt. Dieser Ausdruck ist sehr zweideutig. Alle Bedingung schränkt ein, und gilt nicht allgemein; hier wird aber die Möglichkeit nicht als eingeschränkt, sondern als erweitert betrachtet. Was nicht bloß in thesi sondern in hypothesi möglich ist, heißt, was nicht allein innerlich, sondern auch äußerlich möglich ist. Die bedingte Möglichkeit ist also ein geringerer Grad von Möglichkeit; sie soll aber extensive seyn. Absolut möglich ist das, was in aller Absicht möglich ist; hypothetisch möglich, wenn etwas unter gewissen Bedingungen möglich ist (sub conditione restrictiva). Was an sich selbst unmöglich ist, ist auch unter gar keinen Bedingungen (sub nulla hypothesi) möglich.

Vom *Principio rationis sufficientis.*

In den metaphysischen Lehrbüchern lautete das Principium rationis sufficientis, oder der Satz des zureichenden Grundes: nihil est sine ratione. Leibnitz meinte, wenn dieser Satz in ein besseres Licht gesetzt würde, könnte man ihn besser gebrauchen. Wolff hat aber diesen Satz ohne alle Restriction gebraucht. (Alles was ist, hat seinen Grund; also muß alles, was ist, eine Folge seyn). Um die Falschheit dieses allgemeinen Satzes einzusehen, darf man ihn nur mit andern Worten geben: Quidquid est, est rationatum. Da sieht man es gleich, daß es nicht geht. Also alle Dinge sind Folgen? Woraus folgen sie denn? Die Unmöglichkeit dieses Satzes fällt also gleich in die Augen. Will man ihn deutlich

demonstriren, daß man sagt: Wenn etwas ist, und es hat keinen Grund, so ist es nichts; — so verwechselt man das logische mit dem transcendentalen Nichts. Ich kann also nicht von allen Dingen sagen: sie sind Folgen; sondern ich werde den Satz nach einer gewissen Restriction gebrauchen. Das Verhältniß der Folge zum Grunde ist ein Verhältniß der Subordination; und Dinge, die in einem solchen Verhältnisse stehen, machen eine Reihe aus. Also ist dieses Verhältniß des Grundes zur Folge ein Princip der Reihe, und es gilt blos vom Zufälligen. Alles Zufällige hat einen Grund; zufällig ist das, wovon das Gegentheil möglich ist. Das Principium rationis sufficientis heißt also: alles was geschieht, hat einen Grund. Das Principium rationis sufficientis geht nicht auf Begriffe überhaupt, sondern auf die Sinne. Es ist noch kein Philosoph gewesen, der den Satz des zureichenden Grundes bewiesen hätte. Der Beweis von diesem Satze ist, so zu sagen: crux philosophorum. Analytisch ist es nicht möglich, ihn zu beweisen; denn der Satz „wenn etwas geschieht, muß ein Grund seyn, warum etwas geschieht" ist ein synthetischer Satz. Aus bloßen Begriffen läßt er sich nicht herausbringen; a priori ist er möglich durch das Verhältniß der Begriffe in Beziehung auf eine mögliche Erfahrung. Der Satz des zureichenden Grundes ist ein Satz, worauf die mögliche Erfahrung beruht. Der Grund ist das, worauf, wenn etwas gesetzt wird, etwas anderes nach allgemeinen Regeln folgt. Die Erfahrung ist blos durch Verstandesbegriffe a priori möglich. Alle

synthetischen Urtheile gelten niemals von Dingen an sich selbst, sondern nur durch die Erfahrung. Alle Erfahrung ist Synthesis, oder synthetische Erkenntniß von Dingen, die objectiv gelten. Das Princip der empirischen Nothwendigkeit der Verknüpfung aller Vorstellungen der Erfahrung ist eine synthetische Erkenntniß a priori.

Der Unterschied zwischen dem zureichenden und unzureichenden Grunde ist dieser: der Grund, der alles das enthält, was in der Folge angetroffen wird, heißt der zureichende Grund; der Grund, der aber nur einiges enthält, was in der Folge angetroffen wird, ist der unzureichende Grund. Die Gründe werden eingetheilt in mittelbare und unmittelbare. Der mittelbare Grund ist der Grund eines Grundes, der unmittelbare aber der Grund absque ratione intermedia. Es kann etwas der oberste Grund (ratio prima) genannt werden, und dieser ist entweder secundum quid oder simpliciter. Ratio independens ist der Grund, der von keinem andern abhängt. Gründe können auch als coordinirt betrachtet werden. — Wenn der Grund gesetzt wird, so wird auch die Folge gesetzt; aber nicht umgekehrt, wenn die Folge gesetzt wird, so wird auch der Grund gesetzt.

Aliquid in logico sensu ist das Object des Denkens, und dieses der oberste Begriff. Zwei Opposita können nicht in einem Begriffe seyn. Determiniren ist nichts anders, als von zwei Oppositis eines setzen. Objecte, die wir durch Begriffe haben, sind nicht determinirt. Determinabel heißt ein jeder Begriff, insofern er

allgemein ist. Omni modo ein jedes Ding determiniren ist unmöglich; denn man müßte alle Prädicate von allen Dingen kennen, und das kann niemand, als der allwissend ist. Determinans ist der Grund. Praedicata analytica nennen wir nicht Determinationen, sondern die Praedicata synthetica. Der Unterschied unter den Determinationen ist: sie sind entweder bejahende oder verneinende. Dies gehört zur Qualität der Urtheile. Ob ich die Prädicate bejahend oder verneinend brauche, ist in der Logik einerley; sie betrachtet blos die Form des Urtheils. Realität und Negation sind Kategorieen, das ist: reine Verstandesbegriffe. Der Unterschied unter der Realität und Negation ist: Realität ist, dessen Begriff ein Seyn in sich enthält; Negation, dessen Begriff ein Nichtseyn in sich enthält. Es ist leicht zu unterscheiden; zuweilen aber macht es doch Schwierigkeit, und alsdenn betrifft es intellectuelle Dinge. Irrthum ist nicht Negation. Es giebt noch ein Drittes, das zwischen diesen nicht ist, sondern mit ihnen verknüpft ist, und das ist: die Limitation. Alle Determinationen sind entweder innere Bestimmung, oder Relation, eine Beziehung auf andere.

Der Begriff vom Wesen.

Der Begriff vom Wesen gehört eigentlich in die Logik. Das Wesen ist entweder ein logisches Wesen, oder ein Realwesen. Ein logisches Wesen ist der erste Grund aller logischen Prädicate eines Dinges; ein

Realwesen ist der erste Grund aller Bestimmungen eines Wesens. Denn essentia est vel logica vel realis. Ein logisches Wesen setzen wir durch die Analysis des Begriffes. Der erste Grund aller Prädicate liegt also im Begriffe; das ist aber noch kein Realwesen. Z. B. daß Köper sich anziehen, gehört zum Wesen der Dinge, obgleich es nicht im Begriffe des Körpers liegt. Demnach ist das logische Wesen der erste innere Grund alles dessen, was im Begriffe enthalten ist. Ein Realwesen ist aber der erste innere Grund alles dessen, was der Sache selbst zukommt. — Wenn ich das logische Wesen habe; so habe ich noch nicht das Realwesen. In der Metaphysik soll niemals durch ein Wesen ein logisches Wesen verstanden werden; denn dies gehört in die Logik. Das logische Wesen wird durch Principien der Analysis; das Realwesen aber durch Principien der Synthesis gefunden. Die zum Wesen gehörigen Prädicate heißen attributa, aber nur als die Folge; was hingegen als ein Grund zum Wesen gehört, heißt essentiale. Attributa und essentialia gehören zum Wesen. Modi und Relationen sind extraessentialia, die nicht zum Wesen gehören. Modi sind extraessentialia interna. Einige Prädicate kommen dem Begriffe des Dinges als ein innerer Grund zu, andere nur als Folgen eines gegebenen Begriffes. Die erstern sind die essentialia, die letztern die attributa. Der Complexus der essentialium ist essentia, oder das Wesen. Das Realwesen ist nicht das Wesen des Begriffs, sondern der Sache. Z. E., das Prädicat der Undurchdringlichkeit gehört zum

Daseyn des Körpers. Durch Erfahrung beobachte ich nun vieles, was zum Daseyn gehört; z. E. die Ausdehnung im Raume, den Widerstand gegen andere Körper rc. Der innere Grund alles dieses ist nun die Natur des Dinges. Wir können nur aus den uns bekannten Eigenschaften auf das innere Princip schließen; daher ist das Realwesen der Dinge uns unerforschlich, ob wir gleich viele wesentliche Stücke erkennen. Die Kräfte der Dinge lernen wir nach und nach in der Erfahrung kennen. Die attributa eines Dinges kommen entweder diesem Dinge allein zu, und dann sind sie propria; oder communia, wenn sie mehrern gemein sind. Ein attributum proprium muß aus allen essentialibus zusammen fließen; ein commune folgt nur aus einigen, oder aus einem essentiali.

Vom Daseyn.

Dieser Begriff, ob er gleich einfach ist, ist doch sehr schwierig, weil wir ihn auf Begriffe anwenden, die über alle Erfahrung und Beispiel erhaben sind. Z. E. auf den Begriff von Gott. Er gehört zur Klasse der Modalität, d. h. nach der Möglichkeit zu urtheilen, überhaupt. Der Unterschied zwischen dem problematischen und assertorischen Urtheile ist der: daß ich mir im ersten Falle, nämlich problematisch, etwas vom Objecte denke, oder daß ich in meinen Gedanken dem Subjecte ein Prädicat beilege; im andern Fall, nämlich assertorisch lege ich dem Object außer mir, und nicht in Gedanken, ein

Prädicat bey. Eben so sind die Kategorieen Möglichkeit und Wirklichkeit verschieden. Durch die Wirklichkeit wird dem Subjecte nichts mehr gegeben, als durch die Möglichkeit; die Möglichkeit mit allen Prädicaten wird nur absolut gesetzt; bey der Möglichkeit wurden diese Prädicate nur in Gedanken respective gesetzt. Ersteres ist positio absoluta, letzteres respectiva. Die logische Möglichkeit erkenne ich durch den Satz des Widerspruchs. Alles was existirt, ist zwar durchgängig bestimmt; allein bey der Existenz wird das Ding mit allen seinen Prädicaten gesetzt, und also durchgängig bestimmt. Die Existenz ist aber nicht der Begriff der durchgängigen Bestimmung; denn diese kann ich nicht erkennen, und es gehört dazu die Allwissenheit. Die Existenz muß also nicht vom Begriff der durchgängigen Bestimmung abhängen, sondern umgekehrt. Ist etwas nur gedacht; so ists möglich. Ist etwas darum gedacht, weil es schon gegeben ist, so ists wirklich. Und ist etwas darum gegeben, weil es gedacht ist; so ist es nothwendig. Durchs Daseyn an dem Dinge denke ich mir nicht mehr, als durch die Möglichkeit, sondern die Art es zu setzen ist nur verschieden, nämlich die Relation zu mir. Dem Gegenstande giebt also das Daseyn kein Prädicat mehr. Man sagt in den Schulen: das Daseyn ist das Complementum der Möglichkeit. Es kommt aber nur in meinen Gedanken und nicht beim Dinge dazu. Die wahre Erklärung des Daseyns ist: existentia est positio absoluta. Es kann also kein complementum seyn, kein Prädicat des Dinges, sondern die Setzung des Dinges mit allen

Prädicaten. Die Existenz ist nicht eine besondere Realität, obgleich alles, was existirt, Realität haben muß. Die Existenz, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind besondere Arten von Kategorieen, die gar nicht Prädicate der Dinge enthalten, sondern nur modos, die Prädicate der Dinge zu setzen. Ab esse ad posse valet consequentia, nicht aber: a posse ad esse valet consequentia. Von der Existenz kann man auf die Möglichkeit schließen; nicht aber umgekehrt, von der Möglichkeit aufs Daseyn. A non posse ad non esse valet consequentia; aber a non esse ad non posse non valet consequentia. Von der Unmöglichkeit schließt man auf das Nichtseyn; nicht aber von dem Nichtseyn auf die Unmöglichkeit. Nach unsern eingeschränkten Begriffen, nach welcher wir die Möglichkeit der Dinge a priori nicht einsehen können, müssen wir ab esse ad posse schließen. —

Ens und non ens. Aliquid bedeutet im logischen Virstande ein Object überhaupt; im metaphysischen Verstande (in sensu reali) das Mögliche (ens imaginarium); gewöhnlich wird es auch genannt: ens rationis; dessen Begriff zwar möglich ist, aber von dem wir nicht sagen können, daß die Sache möglich sey; es widerspricht sich nicht. So sind ganze Bücher der Pneumatologie — z. B. Lavaters Aussichten in die Ewigkeit, wo vieles von der Gemeinschaft der Geister geredet wird — nichts anders, als entia rationis ratiocinantis. Z. B. daß unser Geist nach dem Tode von einem Weltkörper zum andern gehen werde, kann durch die Vernunft gedacht

werden, und ist kein Widerspruch. Ens rationis ratiocinantis ist ein Ideal. Die Vernunft ist genöthigt, ein solches Ideal der Vollkommenheit als ein Maximum in einer Sache anzunehmen, wornach das andere beurtheilt wird; z. B. ein Muster der größten vollkommensten Freundschaft. Ein solches Ideal ist das größte, und deswegen nur ein einziges; denn das größte ist nur eins. — Entia ficta imaginaria sind Dinge, die wir uns denken können; dieses sind aber keine Ideale. Denn Ideale sind eine Sache der Vernunft und ohne Anschauung. Es sind nothwendige Substrata der Vernunft. Chimären und Ideale sind von einander verschieden. Ein Ideal entsteht durch einen nothwendigen Gebrauch der Vernunft; eine Chimäre hingegen ist ein beliebiges Prädicat der ausschweifenden Vernunft.

Von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit.

Es ist eine alte scholastische Lehre: quodlibet ens est vnum, verum, bonum seu perfectum. 1) Ein jedes Ding ist einig; 2) Ein jedes Ding ist wahr. Dem Dinge Wahrheit beizulegen, ist wider den Redegebrauch; man sagt wohl: die Erkenntniß ist wahr. Der Grund der Wahrheit muß in dem Dinge seyn. 3) Ein jedes Ding ist vollkommen: d. h. ein jedes Ding enthält alles das, was dazu erfordert wird.

Die Vorstellung eines jeden Objects enthält:

1) Die Einheit des Bestimmbaren;

2) Die Vielheit und Zusammenstimmung der mannichfaltigen Bestimmungen unter einander.

3) Die Allheit der Bestimmungen, in so fern sie darin besteht, daß die vielen Bestimmungen zusammen genommen in einem Object sind.

Die transcendentale Wahrheit, von der logischen verschieden, besteht in der Uebereinstimmung der Prädicate, die zum Wesen eines Dinges gehören, mit dem Wesen selbst; denn da si die Prädicate des Dinges sind, so müssen sie auch mit dem Wesen desselben übereinstimmen. Ein jedes Ding im transcendentalen Verstande ist wahr. Vollkommenheit, transcendendal betrachtet, ist die Totalität oder die Vollständigkeit der vielen Bestimmungen. Ein jedes Ding ist transcendental vollkommen.

Die Kriterien vom Ding und Unding sind:

1) die Einheit des Objects, das in meinem Begriff gedacht wird;
2) die transcendentale Wahrheit in der Verknüpfung der mannigfaltigen Bestimmungen;
3) die Vollständigkeit oder Totalität.

Die Dinge können betrachtet werden:

1) physisch, in so fern sie durch die Erfahrung vorgestellt werden;
2) metaphysisch, in so fern sie durch die reine Vernunft vorgestellt werden;
3) transcendental, in so fern sie durch die reine Vernunft vorgestellt werden, nach dem was nothwendig zu ihrem Wesen gehöret.

Die physische Vollkommenheit besteht in der Zulänglichkeit der empirischen Vorstellungen. Die metaphysische Vollkommenheit besteht in den Graden der Realität. Die transcendentale Vollkommenheit darin, daß es alles das enthält, was zum Dinge erfodert wird. Ein Ding ist metaphysisch vollkommener, als das andere. Eins hat mehr Realität als das andere. Transcendental vollkommen ist aber ein jedes Ding.

Vom Nothwendigen und Zufälligen.

Die Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit den Bedingungen des Denkens ist die Möglichkeit desselben; absoluta positio ist die Wirklichkeit d. h. es wird der Gegenstand an sich, und nicht in Beziehung des Denkens gesetzt. Die Wirklichkeit, in so fern sie a priori erkannt werden kann, ist Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit kann nun seyn hypothetisch, wenn das Daseyn eines Dinges secundum quid a priori erkannt wird, oder absolut, wenn das Daseyn eines Dinges simpliciter a priori erkannt wird. Secundum quid a priori etwas erkennen, ist: wenn ich etwas aus Begriffen ohne die Erfahrung, den Grund aber aus der Erfahrung erkenne. Völlig a priori, aus bloßen Begriffen, kann ich niemals das Daseyn der Dinge erkennen; denn es kann aus bloßen Begriffen nicht abgeleitet werden, sondern uranfänglich durch die Erfahrung. Es muß ein Grund gegeben werden, welcher doch durch die Erfahrung erkannt werden kann. Denn wäre dieser bloß

durch Begriffe gedacht; so wäre in der Folge mehr als im Grunde, weil ein Begriff nur das Verhältniß des Dinges zu meinem Denken überhaupt anzeigt. Die Wirklichkeit ist aber eine absolute Position, so daß der Gegenstand an sich, und nicht respective auf meinen Verstand gesetzt wird. Daher kann ich von der Möglichkeit nie auf die Wirklichkeit schließen, wohl aber von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit. Völlig a priori kann ich also das Daseyn eines Dinges nicht erkennen; die absolute Nothwendigkeit ist die, welche simpliciter a priori erkannt werden soll. Es muß außer dem Denken noch etwas hinzukommen, und dies ist die Anschauung von etwas Wirklichem, oder die Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist die Repräsentation des Wirklichen. Also ist ohne Erfahrung niemals die Kenntniß des Daseyns eines Dinges möglich; entweder erkenne ich die Dinge ganz aus der Erfahrung, oder ich erkenne die Gründe der Erfahrung. Die absolute Nothwendigkeit ist also zu erkennen ganz unmöglich, ob wir gleich ihre Unmöglichkeit nicht einsehen. Die Erkenntniß der Nothwendigkeit ist daher eine hypothetische Erkenntniß. Alle Dinge haben necessitatem derivativam; die kann ich erkennen a priori secundum quid, aus Gründen der Erfahrung. Nothwendig ist das, wovon das Gegentheil unmöglich ist; possibile ist das, was mit den Regeln des Denkens übereinstimmt; contingens ist das, wovon das Gegentheil möglich ist. Dieses sind Nominaldefinitionen, bloße Wörtererklärungen. Die logische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit werden nach dem Satz

des Widerspruchs erkannt. Die logische Nothwendigkeit beweis't nicht das Daseyn eines Dinges. Die logische Möglichkeit ist aber, wie gezeigt, nicht die reale Möglichkeit. Die reale Möglichkeit ist die Uebereinstimmung mit den Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Die Verknüpfung eines Dinges mit der Erfahrung ist Wirklichkeit. Diese Verknüpfung, in so fern sie a priori kann erkannt werden, ist Nothwendigkeit. Diese ist, wie gezeigt, immer hypothetisch. Von der absoluten Nothwendigkeit haben wir einen logischen Begriff. Die Nothwendigkeit kann eingetheilt werden in die reale und in die logische Nothwendigkeit. Die logische absolute Nothwendigkeit der Urtheile ist allemal eine hypothetische Nothwendigkeit der Prädicate der Urtheile, oder eine Nothwendigkeit unter vorhergehenden Bedingungen. Die absolute reale Nothwendigkeit läßt sich durch kein Beispiel erläutern. Bloß die hypothetische Nothwendigkeit läßt sich einsehen.

Vom Veränderlichen und Unveränderlichen.

Es fragt sich, in welche Kategorieen der Begriff von mutabilien und immutabilien, oder vom Veränderlichen und Unveränderlichen gehört. Wir müssen zuerst erklären, was **Veränderung** heißt; es ist nämlich: Successio determinationum oppositarum in eodem ente. Z. E. ein Körper wird äußerlich verändert, wenn er aus der Ruhe in Bewegung gesetzt wird. Der Be-

griff also vom Veränderlichen und Unveränderlichen gehört in die Kategorieen der Existenz. Zugleich existiren heißt: in gleicher und ebenderselben Zeit seyn. Dinge succediren oder folgen auf einander, wenn sie in verschiedener Zeit sind. Alle Dinge, die wir in die Zeit und in den Raum setzen, betrachten wir als Phänomena. Existentia determinationum oppositarum in eodem ente ist ein Verstandesbegriff. Existenz, Bestimmung, Entgegensetzung, Ding, sind lauter Verstandesbegriffe. Die Möglichkeit der Veränderung setzt die Zeit voraus. Die Determinationes oppositae, die auf einander folgen, sind contradictorie oppositae. Die contradictorie oppositae determinationes contradiciren sich nicht. Das Ding ist zufällig, an dessen Stelle das oppositum, oder das Gegentheil, kann gedacht werden. Aus der Existenz der oppositorum, die auf einander folgen, kann die Zufälligkeit noch nicht geschlossen werden. Von der Veränderung auf die Zufälligkeit zu schließen, scheint aber sehr natürlich zu seyn; denn das Gegentheil ist ja davon möglich. Dessenungeachtet kann man nicht so schließen, weil die Veränderung nicht das contradictorische Gegentheil beweis't. Die logische Opposition ist eine Negation, welche die vorige Opposition aufhebt. Es kömmt hierbei viel darauf an, wie Veränderung möglich sey? d. h. wie in einem Dinge entgegengesetzte Bestimmungen seyn können? Man muß nicht allemal glauben, daß man das einsehe, was man verstehe; denn einsehen heißt: a priori, durch die Vernunft etwas erkennen. In Ansehung der Erfahrung haben wir immer

die Veränderung nöthig. Es ist ein allgemeiner metaphysischer Canon: essentiae rerum sunt immutabiles; diesem liegt der Satz zum Grunde: essentiae rerum sunt necessariae; aus der Nothwendigkeit folgt aber die Unveränderlichkeit, also: essentiae rerum sunt immutabiles. In demselben Verstande, wie das Ding veränderlich ist, ist es auch zufällig; und in demselben Verstande, wie das Ding unveränderlich ist, ist es auch nothwendig. Das logische Wesen der Dinge aber ist nothwendig; und wir reden hier nicht vom realen, sondern vom logischen Wesen. Für: essentiae rerum sunt immutabiles, sollte man sagen: einem jeden Dinge kommt das Wesen der Dinge nothwendiger Weise zu. Wir können das Wesen der Dinge, ohne es aufzuheben, nicht verändern; salva rei essentia läßt sich nichts verändern, was zum Wesen nothwendig gehört. Wenn es also heißt: essentiae rerum sunt immutabiles; so versteht sich dies von der logischen Veränderlichkeit und nicht von der realen. Man glaubte viel Neues zu hören, wenn man die Metaphysik besuchte; man erhielt aber immer nur idealische Sätze für hypothetische zurück. Ein identischer Satz hat aber den Schein, als ob er etwas besonders enthielte. Die Ursache davon ist, weil das Wort Wesen im zweifachen Sinne genommen wird. In dem ersten Sinne bedeutet es Substanz; so nahm es schon Aristoteles an, wenn er sagte: die Substanzen sind unveränderlich. In der Ontologie ist aber von einem Wesen in diesem Verstande nicht die Rede, sondern nur vom ersten Begriffe, den ich mir vom Dinge mache.

Vom

Vom Realen und Negativen.

An allem dem, dessen man sich bewußt wird, unterscheidet man etwas Reales und etwas Negatives. Die Negation ist der Realität opponirt. Das Gegentheil ist entweder logisch, oder real. Wenn man etwas leugnet; so ist dies das logische oppositum. Realität und Negation können in einem und eben demselben Dinge nicht gesetzet werden. Die reale Opposition besteht in der Verbindung zweyer Real-Gründe, davon ein Grund die Folge vom andern aufhebt. Unter Realitäten kann eine Opposition seyn. Der Realität ist nicht allein die Negation, sondern noch eine andere Realität, die die Folge der andern aufhebt, entgegengesetzt. Die Opposition der Real-Gründe macht alle Veränderung möglich. Wenn man in der Welt Negation findet; so sind zwei Gründe da, nämlich ein Real-Grund und ein entgegen gesetzter Grund. Alle Realitäten stimmen zusammen. Die realitas ist entweder phaenomenon, oder noumenon. Alles, was sich positiv unsern Sinnen darstellt, heißt: realitas phaenomenon; und alles, was sich positiv unserm reinen Verstande darstellt, ist realitas noumenon. Realitas phaenomenon oder Realität in der Erscheinung (oder Schein-Realität) ist die, die nur in unsern Sinnen liegt. Realitäten in der Erscheinung machen den größten Theil von allen aus.

Wir können uns in einem Dinge denken: Realität, Negation, und das dritte, das noch dazu kömmt, ist Limitation oder Einschränkung; diese ist diejenige

Negation, welche Realität enthält. Die Limitation oder Einschränkung bezieht sich sehr auf die Quantität. Realität ist, dessen Begriff schon an sich selbst ein Seyn bedeutet; Negation ist, dessen Begriff an sich selbst ein Nichtseyn ist. Ein Jedes Ding ist Realität. Die Dingheit, so zu sagen, beruht blos auf Realität. Die Vollkommenheit eines Dinges überhaupt, ist nichts anders, als wie die Größe der Realität. Schlechthin vollkommen ist aber ohne alle Negation, und das ist die größte Realität. Ein ens omnimode reale ist also, im metaphysischen Verstande, das vollkommenste.

Das *singulare* und *universale*.

Ens universale läßt sich nicht denken, und ist nur conceptus entis; ens omnimode determinatum est ens singulare. Der scholastische Streit zwischen den Realisten und Nominalisten, war über die Frage: ob die universalia bloße Dinge, oder nur Namen wären? Ein Individuum oder ens singulare ist das, in so fern es an sich durchgängig bestimmt ist. Alle Differenz ist entweder numerica, (diese entweder eodem numero oder diverso), oder generica, oder specifica.

Vom *totali* und *partiali*.

Der Begriff vom Ganzen liegt in der Quantität. Vieles, in so fern es Eins ist, ist die Allheit. Id, in quo est omnitudo plurium, est totum. Sowohl

das Quantum, als das Compositum, enthalten den Begriff der Vielheit. Der Begriff des compositi ist aber allgemein; denn die Theile können hier heterogen seyn. Beim Begriff des Quanti wird aber immer vorausgesetzt, daß die Theile gleichartig sind. Also jedes Quantum ist ein compositum; aber nicht ein jedes compositum ist ein Quantum. Vom Quanto sowohl, als composito frage ich: Existirt es als ein Ganzes, oder nur als Theil? Alle Theile, die zu einem composito gehören, heißen compartes. Ein Ding, was nur als Theil eines Ganzen gedacht werden kann, ist ein ens incompletum. Jedes Quantum ist multitudo; jedes Quantum muß also auch aus homogenen Theilen bestehen. Eine unendliche Menge aber ist größer als alle Zahl, und wir können von ihr keinen deutlichen Begriff haben. Jedes Quantum ist entweder continuum, oder discretum. Ein Quantum, durch dessen Größe die Menge der Theile indeterminirt ist, heißt: continuum; es besteht aus so vielen Theilen, als ich ihm geben will; es besteht aber nicht aus einzelnen Theilen. Jedes Quantum hingegen, durch dessen Größe ich die Menge seiner Theile vorstellen will, ist discretum. Ein Quantum discretum muß unterschieden werden vom quanto continuo, welches als discretum vorgestellt wird. Ein Quantum, in welchem ich die Theile bestimme, ist discretum, nicht aber per se, an sich selbst. Ein Quantum continuum per se ist, in welchem die Zahl der Theile unbestimmt ist; ein quantum discretum per se ist, in welchem von uns die Zahl der Theile willkühr-

lich bestimmt wird. Numerus heißt daher quantum discretum. Durch die Zahl stellen wir uns jedes quantum als discretum vor. Wenn ich mir einen Begriff vom quanto discreto mache: so denke ich mir eine Zahl. Partes assignabiles sind die Theile, die, mit einander verbunden, einen Zahlbegriff machen. Multitudo, die sich in einem Quanto continuo denken läßt, ist allemal omni assignabili major. Etwas ist größer als das andere, wenn dies nur dem Theile jenes gleich ist. Etwas in ein größeres verändern, heißt vermehren, und Etwas in ein Kleineres verändern, ist vermindern. Jedes Quantum kann vermehrt, oder vermindert werden. Ein Quantum, das gar nicht vermindert werden kann, heißt minimum. Bey dem Quanto continuo läßt sich kein minimum denken; denn jeder Theil ist wieder ein Quantum, mithin giebt es kein Kleinstes. Es giebt auch keine kleinste Zeit; denn jeder kleine Theil ist wieder ein quantum continuum, das aus Theilen besteht. Solche Begriffe nennt Leibnitz conceptus deceptores. Raum und Zeit sind quanta continua. Ein Größtes und Kleinstes in dem Raume und in der Zeit läßt sich nicht denken. Der Raum, in dem alle assignable Theile enthalten sind, heißt der unendliche oder absolute Raum. Die Zeit, in der alle assignable Theile enthalten sind, ist die Ewigkeit. Dieses sind aber Ideen, die wir nicht fassen können.

Von den Größen.

Alle Größen (quantitates) kann man zweifach betrachten: entweder extensiv oder intensiv. Es giebt Gegenstände, in denen wir keine Menge von gleichartigen Theilen unterscheiden; dies ist die intensive Größe. Diese Größe ist der Grad. Die Gegenstände, in denen wir eine Menge von gleichartigen Theilen unterscheiden, haben extensive Größe. Die intensive Größe ist die Größe des Grundes, und die extensive Größe ist die Größe des Aggregats. Alles, was im Raum und in der Zeit vorgestellt wird, hat extensive Größe. Alle Realität im Raume und in der Zeit hat einen Grad. — Es kann etwas Einfaches als Größe gedacht werden, obgleich keine Menge dabei statt finden kann; also als intensive Größe.

Vom Grade der Möglichkeit.

Die innere Möglichkeit hat keinen Grad; denn wir können sie nur nach dem principio contradictionis erkennen. Die hypothetische aber hat einen Grad, weil jede hypothesis ein Grund ist, und jeder Grund hat eine Größe. Jeder Grund hat einen Grad; aber die Folgen können wieder extensiv und intensiv betrachtet werden. Ein Grund, der viele Folgen hat, heißt ein fruchtbarer Grund. Ein Grund, der große Folgen hat, heißt ein wichtiger Grund.

Die hypothetische Möglichkeit kann als verschwindend angesehen werden, weil sie ins Unendliche verringert

werden kann. Man redet in den philosophischen Schulen von der Größe der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. Die transcendentale Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit haben gar keine Größe, und können sich nach der Größe gar nicht vergleichen lassen. Der Größe nach können Dinge nur mit einem Dritten verglichen werden, aber nicht mit ihrem eigenen Wesen, wie bei der transcendentalen Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. Allein die Uebereinstimmung eines Dinges mit einem Grunde kann größer oder kleiner seyn. Die Uebereinstimmung mit dem zureichenden Grund ist die größte Conformität.

Von der Substanz und dem Accidens.

Die Relation ist dreifach: die Relation der Urtheile des Subjects zum Prädicat; die Relation eines Grundes zur Folge, und die Relation der Glieder der Eintheilung zu dem eingetheilten Begriffe. Der Relation nach sind die Urtheile: kategorisch, hypothetisch und disjunctiv. Diesen correspondiren die Categorieen der Subsistenz, der Inhärenz und des Commercii. Substanz ist das, was an sich selbst nur als Subject existirt; Accidens, was nur als Prädicat oder Determination eines Dinges existirt, oder dessen Existenz blos Inhärenz ist. Dessen Existenz blos Subsistenz ist, ist Substanz. Wenn Einige meinen, Substanzen könnten auch als Inhärenzen existiren, nur sey es nicht nothwendig; so ist dies unrichtig.

Accidentia sind die Arten, die Existenz eines Dinges zu denken, und nicht verschiedene Existenzen; so wie Locke sagt, daß die Substanz ein Träger der Accidenzien sey, daher sie auch Substratum heißt. Das Verhältniß der Accidenzien zur Substanz ist nicht das Verhältniß der Ursache zur Wirkung. Substanz kann wohl als rationatum existiren, aber nicht als Prädicat. Dies sind ganz verschiedene Begriffe. Wir kennen zwar die Accidentia, aber nicht das Substantiale. Dies ist das Subject, welches existirt, nach Absonderung aller Accidentia, und das ist uns unbekannt, denn wir kennen nur die Substanzen durch die Accidentia. Dieses Substantiale ist das Etwas überhaupt. Von einem Dinge kann ich nicht etwas anders erkennen, als durch Urtheile, und diesen liegen immer Prädicate zum Grunde. Substanzen können wir nur durch Accidenzien erkennen. Durch die Vernunft á priori können wir nicht einsehen, wie etwas nur als Subject, und etwas wieder als Prädicat vom andern existiren könne. Die Möglichkeit zu subsistiren, die Unmöglichkeit zu subsistiren, und die Nothwendigkeit zu inhäriren können wir a priori nicht einsehen. Daß wir aber das Substantiale nicht einsehen können, sondern blos die Accidentia, kömmt daher: weil wir gar zu kurzsichtig sind, und weil der Verstand nur durch Begriffe denken kann, und Begriffe sind weiter nichts als Prädicate. Cartesius sagte: Substanz ist dasjenige, was zu seinem Daseyn kein Daseyn eines andern Dinges erfordert; d. i. was existirt, ohne die Folge eines an-

dern Dinges zu seyn. Das ist aber keine Substanz, sondern ein independens. Diesem Begriffe folgte auch Spinoza, welches die Ursache seines Irrthums war. Die Existenz einer Substanz ist die Subsistenz, die Existenz eines accidentis ist die Inhärenz. — Wir haben unter den Substanzen und Accidenzien auch ein Princip; dies ist das Princip der Beharrlichkeit der Substanzen. Alle Philosophen haben den Satz der Beharrlichkeit der Substanz gebraucht. Dieser Satz ist von der alleräußersten Wichtigkeit; denn ohne ihn ist keine Physik möglich. Die Veränderung wollen wir nennen: vicissitudo, und die Beharrlichkeit: perduratio oder stabilitas. Alle Veränderungen setzen ein Subject voraus, worauf die Prädicate folgen. Der Begriff der Veränderung setzt beständig die Beharrlichkeit der Substanz voraus. Warum aber etwas nothwendig beharre, begreifen wir nicht.

Von der Kraft.

In dem Begriffe der Kraft liegt der Begriff der Ursache. Die Substanz wird betrachtet als Subject, und diese als Ursache. Accidens ist darum etwas Reales, weil es inhaerendo und nicht für sich selbst existirt. Causalität ist die Bestimmung eines andern, wodurch es nach allgemeinen Regeln gesetzt wird. Der Begriff des respectus oder der Beziehung der Substanz zu der Existenz der Accidenzien, in so fern sie den Grund derselben enthält, ist Kraft. Alle Kräfte werden ein-

getheilt in primitive oder Grundkräfte, und in derivative oder abgeleitete Kräfte. Wir suchen die vires derivativae auf die primitiven Kräfte zu reduciren. Alle Physik, so wohl der Körper als Geister, welche letztere Psychologie genannt wird, läuft darauf hinaus: die verschiedenen Kräfte, die wir nur durch Beobachtungen kennen, so viel als möglich auf Grundkräfte zu leiten.

Qualitas occulta ist eine verborgene Eigenschaft der Dinge; denn es sind uns sehr viele Eigenschaften der Dinge unbekannt, z. E. die wahre Ursache der magnetischen Kraft; die Ursache, warum Salpeter das Wasser kalt mache, und andere mehr.

Vom Zustande.

Der Zustand bedeutet die durchgängige Bestimmung eines Dinges in der Zeit. Einem nothwendigen Wesen kann kein Zustand zugeschrieben werden; denn wenn der äußere Zustand verändert wird, so wird das Ding selbst verändert. Von Gott kann also das Wort Zustand, gar nicht gebraucht werden. Gott hat keinen Zustand. Er steht zwar im Verhältnisse mit äußern Dingen, allein diese afficiren ihn nicht, sondern nur die Welt, und deßwegen ist er unveränderlich.

Was heißt handeln?

Handeln und Wirken kann nur Substanzen zugeschrieben werden. Die Handlung ist diejenige Bestim-

mung der Kraft einer Substanz als einer Ursache eines gewissen accidentis. Causalitas ist die Eigenschaft einer Substanz, in so fern sie als Ursache eines accidentis betrachtet wird. Durch Veränderungen können wir die Kräfte der Dinge erkennen. Actio ist entweder immanens oder transiens. Wenn eine innere Handlung oder actio immanens verrichtet wird, so heißt es: die Substanz actuirt. Actio transiens wird auch influxus, der Einfluß, genannt. Dem influxus correspondirt offenbar das Leiden, der innern Handlung aber nicht. Das Leiden ist die Inhärenz eines accidentis einer Substanz durch eine Kraft, die außer ihr ist. Commercium est relatio substantiarum mutuo influxu. Vermögen und Kraft sind unterschieden. Bei dem Vermögen stellen wir uns nur die Möglichkeit der Kraft vor. Zwischen Vermögen und Kraft liegt der Begriff des Conatus, der Bestrebung. Wenn der Bestimmungsgrund zu einer Wirkung innerlich zureichend ist, dann ists eine todte Kraft. Wenn er aber innerlich und äußerlich zureichend ist, dann ists eine lebendige Kraft. Der Kraft, die blos innerlich zureichend ist, ohne daß sie die Wirkung hervorbringen kann, ist allemal eine entgegengesetzte Kraft entgegen, die ihre Wirkung hindert, ein impedimentum. So bald also das impedimentum aufgehoben wird, so wird die todte Kraft lebendig.

Ein Vermögen, das zureichend ist zu allerlei Dingen ist habitus, Fertigkeit. Dabei man zu unterscheiden hat: Wirken, handeln und thun. Handeln

(agere) kann alles mögliche enthalten, respective auf das rationatum der Handlung. Actio ist, wenn eine reale Folge daraus entspringt. Thun (facere), heißt handeln aus Freiheit; factum wird allemal nur einer handelnden Substanz beigelegt. —

Das Impedimentum ist entweder formale oder reale; impedimentum formale s. negativum ist der Mangel; impedimentum reale s. positivum besteht in einer wirkenden Ursache, die der andern entgegen steht. —

Vom Einfachen und Zusammengesetzten.

Der Begriff eines Compositi setzt Theile voraus. Wenn die Theile eines Compositi vor der Composition gegeben werden können, so ist es ein Compositum reale. Können sie aber nicht vor der Composition gegeben werden, so ists ein Compositum ideale. Es scheint zwar, als wenn die Theile vor der Composition immer gedacht werden könnten, und es also keine composita idealia gäbe; es giebt aber wirklich solche, als Raum und Zeit. Im Raum kann man sich keine Theile denken, ohne zuerst das Ganze zu denken.

Compositum substantiale ist, welches aus Substanzen zusammengesetzt ist. Die Composition ist eine Relation; vor der Relation muß ich mir die correlata denken können. Compositum substantiale est complexus plurium substantiarum in uno nexu. Ein

Complexus ist noch nicht allemal ein Compositum; ich darf es mir nur als ein Compositum denken; z. B. die unsichtbare Kirche; die dazu gehören, sind in der Idee zusammengesetzt. Ein Compositum formale ist, dessen Theile nicht anders vorgestellt werden können, als in der Zusammensetzung; sie lassen sich abgesondert nicht denken. Ich kann mir wohl Theile vom Raum vorstellen: aber die Idee des Ganzen liegt dabei immer zum Grunde. Es ist nur ein einiger Raum. —

Ortus et interitus sind keine Veränderungen. Die Schöpfung ist keine Veränderung. Die succedirenden Bestimmungen in dem Dinge sind Veränderungen; diese Bestimmungen in dem Dinge entstehen oder vergehen; das ist mutatio. Das Ding entsteht, heißt: das Seyn folgt aufs Nichtseyn. Es setzt allemal eine Zeit voraus. Das Entstehen ist das Daseyn, worauf die ganze Dauer folgt. Das Vergehen ist das Nichtseyn, welches auf die ganze Dauer folgt.

Die Hauptfrage ist: ob ein Compositum substantiale aus einfachen Substanzen bestehe? Wenn ich mir ein Compositum substantiale denken will, wie ist dies wohl anders möglich, als durchs Commercium, in so fern sie wechselseitigen Einfluß auf einander haben? Denn Commercium besteht im influxu mutuo. In jedem Composito substantiali ist Materie und Form. Materie ist die Substanz; die Form ist die Relation der Substanzen. Also kann ich mir in jedem Comp. subst. einfache Theile denken. Der Hauptgrundsatz hierbei ist: In allen Veränderungen

der Welt beharrt die Materie, die Form wird verändert. Die Substanz vergeht nicht. Dies Gesetz der Perdurabilität der Substanz ist mit dem Gesetz der Causalität, daß nichts ohne Ursache geschieht, zu vergleichen, und geht zu gleichen Paaren. Alle Veränderungen sind Entstehen oder Vergehen der Accidentium. Nehmlich: Wenn wir die Dinge in der Zeit betrachten und den Wechsel der Zeit, so können wir sagen: der Zustand aller Dinge ist fließend, es ist alles im Fluß der Zeit. Wir würden dies aber nie bemerken können, wenn nicht etwas Beharrliches wäre; die Zeit, die Succession der verschiedenen Dinge könnte nie wahrgenommen werden, wenn alles wechselte, nichts Beharrliches wäre. Aller Wechsel, alle Veränderung erfordert zu gleicher Zeit etwas Beharrliches, wenn unsere Erfahrung davon möglich seyn soll. Die Substanz beharrt; die Accidenzien verändern sich nur. Das Wechselnde ist immer mit dem Beharrlichen verbunden, und die Bestimmung des Daseyns entweder in der Zeit, oder im Raum, ist nur möglich, wenn etwas beharrlich ist. Es ist keine Möglichkeit der Erfahrung, daß Veränderungen vorgehen, wenn nicht etwas beharrt. Um es nur mit etwas Grobem zu vergleichen, so würde der Schiffer auf dem Meer, wenn sich das Meer mit bewegte, seine Bewegungen nicht beobachten können: wenn nicht etwas Beharrliches wäre, etwa eine Insel, an der er merken könnte, wie er sich fortbewegte.

Von Raum und Zeit.

Wenn ich alles Daseyn der Dinge wegnehme, so bleibt doch noch die Form der Sinnlichkeit übrig; d. h. Raum und Zeit; denn diese sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern Eigenschaften in unsern Sinnen; sie sind nicht objective, sondern subjective Eigenschaften. Raum und Zeit kann ich mir daher a priori vorstellen; denn sie gehen vor allen Dingen vorher. Raum und Zeit sind die Bedingungen des Daseyns der Dinge, sind einzelne Anschauungen und nicht Begriffe. Diese Anschauungen betreffen keinen Gegenstand; sind leer, sind bloße Formen der Anschauungen. Raum und Zeit sind nicht Dinge selbst, nicht Eigenschaften, nicht Beschaffenheit der Dinge, sondern Form der Sinnlichkeit. Sinnlichkeit ist die Receptivität, die Empfänglichkeit, afficirt zu werden. Die Formen der Anschauung haben keine objective Realität, sondern blos subjective. Wenn ich den Raum als ein Wesen an sich annehme, so ist der Spinozismus unwiderleglich, d. h. die Theile der Welt sind Theile der Gottheit. Der Raum ist die Gottheit; er ist einig, allgegenwärtig; es kann nichts außer ihm gedacht werden; es ist alles in ihm. — Die Zeit ist entweder protensive oder extensive oder intensive; protensive, in wie fern eine nach der andern folgt. Das extensive geht auf die Menge der existirenden Dinge zu gleicher Zeit; das intensive auf die Realität. Der Raum kommt nur vor bei Dingen, als Erscheinungen. Die Erscheinungen lehren uns nicht,

wie die Dinge sind, sondern wie sie unsere Sinne afficiren. Eine einfache Substanz kann nicht ausgedehnt seyn. — Divisio ist entweder logisch, metaphysisch oder physisch. Logisch ist die Theilung des puren Begriffs. Ein jeder Begriff hat eine Sphaeram; die Sphaera kann eingetheilt werden. So der Begriff des Menschen; der Begriff des Thieres faßt schon wieder mehr in sich. Dies sind Eintheilungen nicht Theilungen. Die metaphysische Theilung besteht in der Unterscheidung der Theile; die physische in der Trennung der Theile. Raum und Zeit können metaphysisch, aber nicht physisch getheilt werden, d. h. sie können nicht getrennt werden. Die Unterscheidung der Theile ist keine Trennung. Theilbar ist alles, was ausgedehnt ist. Jeder Theil der Materie ist beweglich, jede Bewegung ist Trennung. Divisio ist vel quantitativa vel qualitativa. Die erste ist die Theilung der Substanzen, in so fern sie aus gleichartigen Theilen bestehen; die letztere die Theilung der Substanzen, in so fern sie in ungleichartige Theile geht; diese heißt Scheidung. Solche Scheidung muß manchmal in Gedanken geschehen.

Vom Endlichen und Unendlichen.

Der Begriff des Maximi gehört zum Begriff des Quanti, der Menge; die Omnitudo aber zum Begriff des Toti, des Ganzen. Das Maximum ist ein relativer Begriff, d. h. es giebt mir keinen bestimmten Begriff. So kann ich sagen: dieser Mensch ist der Ge-

lehrteste, nehmlich unter vielen Gelehrten; dann weiß ich aber noch nicht, wie gelehrt er ist; unter andern kann er wieder der Ungelehrteste seyn. Die Omnitudo ist ein absoluter Begriff. Der Begriff des infiniti ist von beiden sehr unterschieden. Das Infinitum ist eine Größe, von der kein bestimmtes Maaß angegeben werden kann. Jede Größe ist unendlich, wenn es unmöglich wird, sie zu messen und zu schätzen; die Unmöglichkeit liegt aber im Subject, d. h. in uns. Wenn wir eine Größe messen wollen, so muß sie uns gegeben werden, z. B. eine Ruthe, eine Meile. Den Begriff von Größe drückt immer eine Zahl aus. Ich kann sie zwar ansehen; aber um die Größe durch einen Begriff auszudrücken, muß ich eine Einheit, die ich etliche Mal nehme, haben, um auf solche Art die gegebene Größe messen zu können, und einen bestimmten Begriff davon zu erlangen. Der Weltraum ist das größte Quantum, von dem ich keinen bestimmten Begriff angeben kann, das nicht gemessen werden kann.

Unendlich kann eigentlich im zwiefachen Verstande genommen werden. Im erstern ist der Begriff des Unendlichen ein reiner Verstandesbegriff, und dann heißt es: infinitum reale, d. h. in welchem keine Negationen sind, d. i. keine Limitationen. Im zweiten Verstande bezieht sich der Begriff des Unendlichen auf den Raum und die Zeit, folglich auf die Gegenstände der Sinne; und das ist die mathematische Unendlichkeit, welche durch die successive Addition von Einem zu Einem entsteht. Man sagt: der Raum ist unendlich,

d. h.

d. h. der Begriff von der Größe des Raums ist niemals total. Beim infinito reali denke ich mir die omnitudinem, und ich habe also einen bestimmten Begriff; aber beim infinito mathematico kann ich mir die omnitudinem collectivam niemals denken. Das infinitum mathematicum heist ein quantum in infinitum datum s. dabile. Datum geht auf den Raum, und dabile auf die Zeit. Ueber eine jede Zahl kann ich noch eine größere hinzuthun, und ich kann es mir denken; aber das infinitum mathematicum datum übersteigt alle menschliche Erkenntnißkraft. Es soll seyn die Totalität der Erscheinungen. Die Größe der Erscheinungen kann nicht gegeben werden; denn die Erscheinung ist kein Ding an sich selbst, und hat keine Größe. Es ist dies also bloß die Größe meines Progressus im Raum und in der Zeit. Aus dem Begriff des entis realis und seiner realen Unendlichkeit läßt sich auf seine mathematische Unendlichkeit nicht schließen. Das Wort Unendlichkeit ist in diesem Falle nicht einmal schicklich. Man nennt aber das ens reale unendlich, weil dies Wort zugleich unser Unvermögen anzeigt. Was aber die reale Unendlichkeit mit der mathematischen oder der Zahl für ein Verhältniß hat, können wir nicht begreifen. Wären Raum und Zeit Eigenschaften der Dinge an sich selbst, so wäre zwar die Unendlichkeit der Welt unbegreiflich, aber deßwegen nicht unmöglich. Sind aber Raum und Zeit nicht Eigenschaften der Dinge an sich selbst; so fließt aus der Unbe-

greiflichkeit schon die Unmöglichkeit einer unendlich gegebenen Welt. —

Von der Einerleiheit und Verschiedenheit.

Im Grunde betrachtet gehören diese Begriffe in die Logik; sie kommen aber hier vor wegen des Satzes von Leibnitz, des principii identitatis indiscernibilium. Das Principium identitatis indiscernibilium ist: Dinge, die in allen Merkmalen übereinkommen, sunt numero eadem. Interne totaliter eadem non sunt diversa. (Die innern Bestimmungen eines Dinges sind Qualitas und Quantitas.) Das ist aber falsch. Wenn wir uns Dinge durch den Verstand denken, die ganz gleich sind, in allen Merkmalen übereinkommen; so sind sie offenbar numero eadem, als Noumena. Allein bei den Gegenständen der Sinne ists anders, denn alle Theile des Raums sind außer einander, sind schon äußere Bestimmungen. Die Gegenstände im Raum sind darum schon plura, weil sie im Raume sind. Z. B. wenn zwei Wassertropfen oder Eier, die der innern Bestimmung nach, der Quantität und Qualität nach, ganz gleich wären, in allem übereinkämen (ob man es gleich in der Natur nicht findet); so wären sie doch verschieden (nicht numero eadem); eben weil sie an verschiedenen Orten sind, eines außer dem andern, nicht in uno eodemque loco. —

Der Augenblick ist die Grenze der Zeit; er ist

das, was das positum determinirt. Er ist das, was der Punkt im Raum ist; daher man ihn auch Zeitpunkt nennt. Die Zeit besteht aber nicht aus Augenblicken; denn ich kann diese mir nicht eher denken, als bis ich eine Zeit habe; die Grenze des Dinges nicht eher, als das Ding selbst. Die Bestimmung der Größe eines Dinges durch die Vergleichung mit der Einheit heißt die Messung. Der Begriff der Dimension gehört auch nicht in die Metaphysik. Der Raum hat drei Dimensionen, die Zeit aber nur eine. Dimension ist eigentlich die Vorstellung von der Größe eines Dinges, das aber der Form nach von den andern unterschieden ist. Die Zeit, die mit den Gedanken von der Zeit zugleich ist, ist die gegenwärtige; die auf die Gedanken folgt, ist die künftige; die vorhergeht, die vergangene Zeit. Das Daseyn, das aufs Nichtseyn folgt, ist der Anfang. Das Nichtseyn, das aufs Daseyn folgt, ist das Ende.

Alles, was existirt in der Zeit, existirt entweder in instanti oder perdurabile. Die Dauer ist die Größe des Daseyns eines Dinges. Das Daseyn, das kleiner ist, als alle Zeit, ist ein Augenblick; er ist die Grenze der Zeit. Das Daseyn, das größer ist, als alle Zeit, oder die Zeit ohne Grenze, ist die Ewigkeit. Sempiternitas ist die künftige unendliche Dauer, ob man gleich nicht auf den unendlichen Anfang sieht. Die Ewigkeit, als ein Verstandesbegriff, ist nur eine uneingeschränkte Dauer; aber die Ewigkeit in der Zeit ist sempiternitas. Mit dem Begriffe der Schranken, der ein reiner Verstandesbegriff ist, ist verwandt der Begriff

der Grenzen, der ein mathematischer Begriff ist; so wie der Begriff der Unendlichkeit. Das Maaß eines Dinges an sich selbst ist die Allheit, und dies ist die absolute Größe, welche der eigentliche Maaßstab der Dinge ist, denn alle Dinge sind durch Einschränkung dieser Totalität möglich. Der Begriff der Grenze gehört nur zu den phaenomenis, aber der der Schranken zu den noumenis. Der körperliche Raum hat zur Grenze die Fläche, der Flächenraum die Linie, und die Linie den Punct. Punct ist die determinirte Stelle des Raums. Punct ist im Raum, aber kein Theil desselben. limes ist die Negation, ut ens non sit maximum. Die Zeit hat aber nur eine Grenze, nähmlich den Augenblick.

Von der Ursache und Wirkung.

Zwischen Ursache und Grund ist zu unterscheiden. Was den Grund der Möglichkeit enthält, ist ratio oder principium essendi. Der Grund der Wirklichkeit principium fiendi ist causa. Was den Grund von etwas enthält, heißt überhaupt principium. Die Ursache ist das, was den Grund von der Wirklichkeit der Bestimmung oder der Substanz enthält. Die drei Linien im Triangel sind zwar der Grund, aber nicht die Ursache. Ursache wird auch gebraucht von der Negation; z. B. die Unaufmerksamkeit ist die Ursache der Irrthümer. Jede Ursache muß an sich selbst etwas Reales seyn, denn was der Grund der Wirklichkeit ist, ist etwas Positives.

Das rationatum der Ursache ist causatum. Was ein causatum von einer causa ist, ist dependens. Causa, sofern sie kein causatum alterius ist, ist independens. Ens independens est ens a se. Es heißt nicht ens a se, weil es aus sich selbst seyn sollte, sondern weil es ohne Ursache existirt. Es ist in der Reihe der Wirkungen und Ursachen das Erste. Contingens ist kein ens a se, sondern ein dependens ab alio, also ein causatum. Es ist in der Reihe der Wirkungen und Ursachen ein folgendes Glied.

Ein zufälliges Wesen ist auch nothwendig, aber nur bedingt nothwendig; entia a se sind aber absolut nothwendig. Alles ist also entweder absolut oder hypothetisch nothwendig; denn wär es zufällig, so gölte es nur vom Subjecte und nicht vom Objecte. Zufällig ist das, dessen Nichtseyn möglich ist. Dies Nichtseyn kann ich nicht nach dem Satze des Widerspruchs erkennen. Die absolute Zufälligkeit, so wie die absolute Nothwendigkeit eines Dinges können wir weder aus der Vernunft noch Erfahrung einsehen, sondern blos ihre relative Contingenz oder Nothwendigkeit. Ob etwas an sich zufällig ist, kann man a priori aus bloßen Begriffen nicht erkennen; denn ich kann mir alles wegdenken; das Gegentheil von allen Dingen ist möglich, denkbar (so zu sagen: ein ewiges Nichts); es widerspricht sich in meinem Begriffe darin nichts. Aus der nachfolgenden Veränderung des Dinges, oder aus dem Nichtseyn, kann ich nicht auf die Zufälligkeit schließen, so wenig wie aus dem Daseyn auf die Nothwendigkeit des Daseyns. Denn es ist hier

die Frage: ob ein Ding in derselben Zeit, in demselben Augenblick seyn oder nicht seyn könnte. Dies kann ich aber unmöglich einsehen. Wir nehmen zwar ein absolut nothwendiges Wesen an, wir können aber nicht einsehen, wie ein höchstes Wesen absolut nothwendig existiren könne; denn das Gegentheil, das Nichtseyn, ist denkbar, d. h. es widerspricht sich davon in meinem Verstande nichts. Die Contingenz der Dinge können wir nur am Entstehen und Vergehen der Dinge erkennen, und nicht aus dem bloßen Begriffe; das ist zufällig, was wird, was vorher nicht war, und umgekehrt. Contingens heißt eigentlich das, was sich zuträgt, und ein solches muß eine Ursache haben. Das, was geschieht, ist entweder Entstehen oder Vergehen, oder blos Veränderung eines Dinges. Veränderung gehört bloß zum Zustande; und dann kann ich sagen: sein Zustand ist zufällig, aber darum ist das Ding selbst nicht zufällig; nur aus dem Entstehen und Vergehen kann ich auf die Zufälligkeit des Dinges selbst schließen. Die Zustände müssen also eine Ursache haben; aber nach der Ursache der Materie frage ich niemals. Das, was den Grund von etwas enthält, heißt, wie schon erinnert, principium. Was den Grund der Wirklichkeit enthält, heißt causa oder principium fiendi; was den Grund der Möglichkeit enthält, heißt principium essendi. Was den Grund der Erkenntniß enthält, heißt principium cognoscendi. Mehrere Ursachen zusammen können Ursachen von der Wirklichkeit eines Dinges seyn; und dann heißen sie concausae. Causa solitaria, wenn nur eine Ursache

ist. Die Concausae sind entweder coordinirt oder subordinirt; subordinirt, wenn eine concausa das causatum der andern ist. Sind aber mehrere concausae Ursachen eines causati; so sind sie coordinirt. Causae coordinatae concurrunt, aber nicht subordinirte. Eine jede causa ist dann complementum ad sufficientiam, und als ein Ergänzungsstück des causati anzusehen; sie sind einander coordinirt. Gott allein ist causa solitaria; alle andern Ursachen sind ihm subordinirt, keine aber coordinirt.

Causa efficiens. Vieles enthält zwar den Grund einer Sache, ist aber nicht die wirkliche Ursache. Es giebt eben sowohl positive als negative Ursachen. Causa efficiens ist eine Ursache durch einwirkende Kraft. Die Conditio sine qua non ist eine Bestimmung der Dinge, die zwar nicht negativ ist, aber auch nicht wirkende Ursache heißt, ob sie gleich zur Ursache gerechnet wird. So ist bei der Kanonenkugel das Pulver conditio sine qua non; causa efficiens aber der Soldat, der die Kanone abbrennt. Unter den coordinirenden Ursachen ist die eine principalis, die andere secundaria. Wenn eins die causa principalis ist, und die andere minus principalis, so ist die letzte causa auxiliaris. Causae instrumentales sind causae subordinatae, sofern sie quoad causalitatem durch die causa principalis bestimmt werden, z. B. die Soldaten. Was der causa instrumentalis zugeschrieben wird, wird unmittelbar der causa principalis zugeschrieben, wenn sie nämlich von der causa principalis vollkommen

abhängt. Hängt sie von der causa principali nicht vollkommen ab, so wird es der causae principali nicht vollkommen zugeschrieben, sondern es ist alsdann causa spontanea; z. B. was der Bediente thut, so fern er vom Herrn vollkommen eine Vollmacht hat; das wird dem Herrn als causa principalis zugeschrieben, aber nicht in den Stücken, wo er vom Herrn nicht abhängt.

Eine einzelne Handlung sammt deren Effecten heißt **Begebenheit**. Das Verhältniß, worin eine Begebenheit geschieht, ist ein **Umstand** (circumstantia). Diese äußere Beziehung ist entweder dem Raume oder der Zeit nach. Dieses Verhältniß von Raum und Zeit machen die Umstände aus. Der Inbegriff aller Verhältnisse des Raums und der Zeit, die zur Begebenheit concurriren, heißt die **Gelegenheit**. Also giebt es eine Gelegenheit des Ortes und der Zeit. Die Gelegenheit des Ortes heißt opportunitas, und die der Zeit tempestivitas. Von der letztern sagt man: sie muß ergriffen werden, weil die Zeit vergeht.

Man sagt: **die Umstände verändern die Sache**. Minima circumstantia variat rem. Concurriren die Umstände nicht; so verändern sie die Begebenheit nicht. Posita causa ponitur effectus fließt schon aus dem vorigen. Aber sublata causa tollitur effectus ist eben so gewiß; sublato effectu tollitur causa ist nicht gewiß, sondern tollitur causalitas causae. Qualis causa, talis effectus, heißt nicht: die Ursache ist der Wirkung ähnlich; denn Ursache und Wirkung ist nicht ein Verhältniß der Aehnlichkeit, oder

eine Verknüpfung in den Begriffen, sondern in den Sachen. Es bedeutet: daß die Wirkungen sich verhalten wie die Ursachen derselben; oder: die Ursache benennen wir nur nach den Wirkungen. Ist also eine andere Wirkung; so muß auch die Ursache einen andern Namen haben. Aber tautologisch dürfen Ursache und Wirkung nicht gedacht werden; denn sie sind ganz verschiedene Sachen. Der Satz: „die Wirkung muß der Ursache, und umgekehrt, ähnlich seyn", ist nur anwendbar auf die Physiologie der organisirten Wesen. Effectus testatur de causa. Wir können etwas schon als Wirkung ansehen, ehe wir die Ursache kennen; z. B. alles Zufällige. Diesen Satz muß man aber nur so verstehen: effectus testatur de causa quoad qualitatem causalitatis; denn durch das Ganze aller unmittelbaren Wirkungen erkenne ich die Vires efficientes causae; aber nur der Causalität nach. Demnach können wir Gott nicht ganz erkennen, sondern nur so viel, als er sich durch die Welt geoffenbaret hat, nach Proportion der Größe der Welt. Die Erkenntniß von Gott ist also nur der Erkenntniß von der Wirkung Gottes gleich. Nun beruht es darauf, wie groß meine Kenntnisse von den Wirkungen Gottes sind. Also ist der Satz nicht stricte zu nehmen: Effectus testatur de causa.

Dieser nexus ist der nexus causalis, besonders effectivus. Dieser nexus effectivus ist hauptsächlich vom nexu finali zu unterscheiden, und zwar in der Methode zu philosophiren, damit wir nicht den nexum finalem dem effectivo substituiren. Z. B. warum

heilt eine Wunde im Körper zu? Wollte man antworten: das hat schon die Vorsicht angeordnet; so wäre dies der nexus finalis, aber nicht effectivus. Ich will hier die Ursache wissen, wie es geschieht; den nexum effectivum einzusehen, ist wahre Philosophie. Komme ich in der Untersuchung der Ursachen nicht fort, und berufe mich auf das principium des nexus finalis; so ist dies eine petitio principii. Viele Philosophen nahmen das principium nexus finalis an, und glaubten auch, vieles daraus zu erfinden. So nahm z. B. Leibnitz an, daß ein Lichtstrahl von einem Orte zum andern den kürzesten Weg durchlaufe; woraus er hernach die Gesetze der Dioptrik herleitete. Epicur verwarf gänzlich den nexum finalem; Plato hingegen nahm ihn wieder ganz an. Beides ist falsch; es muß verbunden werden. Ich muß suchen, alles aus Ursachen herzuleiten, so viel es nur immer angeht; und dann auch ein Wesen annehmen, welches alles zweckmäßig eingerichtet hat. — Nehme ich den nexum finalem allein, so weiß ich doch nicht alle Zwecke; ja ich kann mir selbst Zwecke denken, die auf Chimairen beruhen können, und die Ursache gehe ich vorbei. Dies ist aber ein großer Schade für die Untersuchung. Sich allein auf den nexum finalem berufen, ist ein Polster der faulen Philosophie. Zuerst muß man in der Philosophie alles aus Ursachen, also nach dem principio nexus effectivi herzuleiten suchen. Und wenn es auch sehr oft fehlt, so ist es doch keine vergebliche Bemühung; denn die Methode und der Weg, etwas auf solche Art

zu untersuchen, ist der Philosophie und dem menschlichen Verstande gemäß. Es sind viele Voraussetzungen falsch; allein wenn man darin zu untersuchen fortfährt, so entdeckt man zuweilen wider Vermuthen andre Wahrheiten. Z. B. Rousseau setzte zum Voraus: der Mensch sey von Natur gut, und alles Böse entspringe daher, weil man es nicht abhalte; folglich müsse die Erziehung negativ seyn, und die Menschen sollten durch die Erziehung vom Bösen abgehalten werden. Dies gefällt sehr; obgleich das Princip falsch ist. Wenn ich aber annehme, der Mensch sey böse von Natur; so wird sich keiner bemühen, das Böse zu verhindern, weil es doch schon in der Natur liege. Dann wird die Erziehung in Wünschen an das höchste Wesen beruhn, damit es durch eine übernatürliche Kraft dem Uebel ein Ende machen möchte.

Man muß also bei dem nexu effectivo bleiben, wenn man auch vor sich sieht, daß man darin nicht überall fortkommt.

Von der Materie und Form.

Schon in der Natur unserer Vernunft liegt dieser Unterschied von der Materie und Form.

Materie ist das datum, was gegeben ist; also der Stoff. — Die Form aber, wie diese data gesetzt sind, die Art, wie das Mannichfaltige in Verbindung steht. Wir sehen in allen Stücken Materie und Form. Wir finden in unsern Urtheilen und Werken Materie und Form. Die Alten sagten: das universale

oder das genus wäre die Materie, die differentia specifica die Form. Z. B. der Mensch wäre das genus, also Materie; aber gelehrter Mensch, differentia specifica, also die Form. Die Alten hielten viel auf die Form; sie sagten, sie wäre das Wesen der Sachen. Es ist auch ganz richtig; denn wir können in keinem Stükke die Materie, sondern nur die Form hervorbringen; z. B. alle Künstler und Handwerker. In unserer Seele sind die Empfindungen Materie; aber alle unsere Begriffe und Urtheile sind die Form.

Materie im physischen Verstande ist das Substratum der ausgedehnten Gegenstände, die Möglichkeit der Körper. Im transcendentalen Verstande ist aber jedes datum eine Materie, das Verhältniß des dati aber die Form. Transcendentale Materie ist das determinabile; transcendentale Form aber die Determination, oder der actus determinandi. Die transcendentale Materie ist die Realität oder das datum zu allen Dingen. Die Einschränkung aber der Realität macht die transcendentale Form aus. Alle Realitäten der Dinge liegen gleichsam in der unendlichen Materie, wo man alsdann zu einem Dinge einige Realitäten absondert, welches die Form ist.

Die Materie wird unterschieden in Materia ex qua, in qua, und circa quam. — Materia ex qua ist das determinabile selbst; ein Ding, welches schon determinirt ist. Materia circa quam bedeutet die Materie in ipso determinationis actu; z. B. der Text einer Predigt ist nicht Materia ex qua, sondern circa

quam aliquis versatur. — Materia in qua bedeutet das Subject der Inhärenz. Eigentlich bedeutet materia circa quam die Gedanken, wodurch einer Sache die Form gegeben wird. Z. E. der Plan eines Gebäudes ist materia circa quam; aber die Steine, Holz u. s. w. sind die Materia ex qua. — Der Unterschied ist sehr fein.

Die transcendentale Philosophie.

Die transcendentale Philosophie ist die Philosophie der Principien, der Elemente der menschlichen Erkenntnisse a priori. Dies ist zugleich der Grund, wie eine Geometrie a priori möglich ist. Es ist aber sehr nöthig zu wissen, wie eine Wissenschaft aus uns selbst kann hervorgebracht werden, und wie der menschliche Verstand so etwas hat hervorbringen können. Diese Untersuchung wäre wohl in Ansehung der Geometrie nicht so nöthig, wenn wir nicht andere Erkenntnisse a priori hätten, die uns sehr wichtig und interessant sind; z. B. vom Ursprunge der Dinge, vom Nothwendigen und Zufälligen, und ob die Welt nothwendig sey oder nicht. Diese Kenntnisse haben nicht solche Evidenz, wie die Geometrie. Wollen wir daher wissen, wie eine Kenntniß vom Menschen a priori möglich ist; so müssen wir alle Kenntnisse a priori unterscheiden und untersuchen; alsdann können wir die Grenzen des menschlichen Verstandes bestimmen, und alle Chimairen, die sonst in der Metaphysik möglich sind, werden unter be-

stimmte Principien und Regeln gebracht. Nun theilen wir aber die Principien der menschlichen Erkenntniß a priori ein:

1) in die Principien der Sinnlichkeit a priori, und dies ist die transcendentale Aesthetik, welche die Erkenntniß und Begriffe a priori von Raum und Zeit in sich faßt; und

2) in die Principien der intellectuellen menschlichen Erkenntniß a priori, und dies ist die transcendentale Logik. Diese Principien der menschlichen Erkenntniß a priori sind die Kategorieen des Verstandes, wie solches schon oben gezeigt worden ist, und diese erschöpfen alles das, was der Verstand a priori in sich faßt, von denen aber hernach noch andere Begriffe können abgeleitet werden.

Würden wir die transcendentalen Begriffe so zergliedern; so wäre dies eine transcendentale Grammatik, die den Grund der menschlichen Sprache enthält; z. B. wie das praesens, perfectum, plusquamperfectum in unserm Verstande liegt, was adverbia sind u. s. w. Ueberdächte man dies, so hätte man eine transcendentale Grammatik. Die Logik enthielte den formalen Gebrauch des Verstandes. Dann würde die transcendentale Philosophie, die Lehre von den allgemeinen Begriffen a priori, folgen können.

Von der Idee und dem Ideale.

Es giebt Erkenntnisse a priori, durch welche die Gegenstände möglich sind. Daß ein Gegenstand blos durch eine Erkenntniß möglich ist, ist befremdlich; allein alle Ordnungen, alle zweckmäßige Beziehungen sind durch eine Erkenntniß möglich. Z. B. eine Wahrheit ist ohne eine Erkenntniß, die vorhergehet, nicht möglich. Die Erkenntniß a priori, durch welche der Gegenstand möglich ist, ist die **Idee**. **Plato** sagte: man müsse die Ideen studieren. Er sagt: die Ideen sind bei Gott Anschauungen, bei Menschen Reflexionen. Zuletzt redete er davon, als ob es Sachen wären. — Die Idee ist unveränderlich; sie ist das Wesentliche, der Grund, durch den die Gegenstände möglich sind.

Ein **Urbild** ist eigentlich ein Gegenstand der Anschauung, sofern er der Grund der Nachahmung ist. So ist **Christus das Urbild aller Moralität. Allein um etwas als ein Urbild anzusehen, müssen wir vorher eine Idee haben, wornach wir das Urbild erkennen können**, um es dafür zu halten; denn sonst könnten wir ja nicht das Urbild erkennen, und könnten also hintergangen werden. Haben wir aber eine Idee von Etwas, z. B. von der höchsten Moralität, und wird uns nun ein Gegenstand der Anschauung gegeben, wird uns jemand vorgestellt als ein solcher, der mit dieser Idee congruirt; so können wir sagen: dies ist das Urbild, dem folget nach! — Haben wir keine Idee, so können wir kein Urbild annehmen,

selbst wenn es vom Himmel käme. Ich muß eine Idee haben, um das Urbild in concreto zu suchen. — Das Muster ist ein Grund der Nachahmung. Wir können zwar Handlungen und Gegenstände nach einem Muster, auch ohne Idee, ausführen; dann aber stimmen sie nur von Ohngefähr mit dem Muster überein. In der Moral muß man kein Muster annehmen, sondern dem Urbilde nachfolgen, welches der Idee von der Heiligkeit gleicht.

---

2) Kosmologie.

Begriff der Welt.

Weil die Kosmologie ihre Principien nicht aus der Erfahrung, sondern aus der reinen Vernunft entlehnt; so kann sie die rationale Kosmologie heißen. Weil aber auch selbst der Gegenstand, und nicht allein die Principien ein Gegenstand der reinen Vernunft und nicht der Erfahrung ist; so heißt sie Cosmologia transcendentalis. Wir haben schon in der Ontologie von den Grenzbegriffen geredet, die in der Reihe der Erkenntnisse die Grenze ausmachen. — In der Relation waren diese 3 Begriffe: das Verhältniß der Substanz zum Accidens; der Ursache zur Wirkung, und des Ganzen zu den Theilen. — In allen diesen Erkenntnissen können wir uns ein Erstes und ein Letztes denken, wodurch

in

in diesen Kenntnissen eine Completudo oder Totalität entstehet. — In dem Verhältnisse der Substanz zum Accidens ist das Substantiale das, was kein Accidens mehr von einem andern ist. — In dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung ist die Erste Ursache der Grenzbegriff, der kein causatum alterius ist. — In dem dritten Verhältnisse des Ganzen zu den Theilen ist dasjenige Ganze, was kein Theil mehr vom andern ist, der Grenzbegriff; und das ist der Begriff der Welt. Dieser Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff, und ist nicht willkührlich, sondern der menschlichen Vernunft nothwendig. Unsere Vernunft hat das Bedürfniß, daß sie nicht eher befriedigt ist, bis sie in der Reihe der Dinge eine completudinem antrifft, oder bis sie sich eine völlige Totalität denken kann. — Die Welt ist ein Totum substantiale; also ein Ganzes von Accidenzen ist keine Welt. Die Accidenzen werden auch nicht als Theile, nicht als compartes des Ganzen angesehen. Z. E. zum Menschen gehören nicht die Gedanken und die Bewegungen; sondern das sind Theile des Zustandes, aber nicht des Ganzen. Das Weltganze ist also nicht ein Ganzes von allen Zuständen, sondern von allen Substanzen.

In dem Weltganzen sehen wir auf zwei Stücke:

1) Auf die Materie, und das sind die Substanzen;
2) Auf die Form, das ist die Composition oder der nexus plurium.

Die Verbindung kann zweifach seyn, einseitig oder wechselseitig. Einseitig ist sie, wenn das Zweite vom Ersten abhängt, aber nicht das Erste vom Zweiten. Wechselseitig ist sie, wenn eins das andere determinirt. Die Substanzen machen aber nicht ein Ganzes durch einseitige, sondern durch wechselsweise Verbindungen und Wirkungen aus, und das ist das Commercium. Im Composito substantiali ist also ein Commercium nöthig. Die Form des Compositi substantialis beruht also auf dem Commercio. — Gott und die Welt machen daher kein Ganzes aus, weil da kein Commercium, keine wechselseitige, sondern nur einseitige Wirkung ist; hingegen die Glieder eines Staats machen ein Ganzes aus, weil da eine wechselseitige Wirkung ist; aber die Glieder machen nicht mit dem Regenten ein Ganzes aus, weil da die Wirkung nur einseitig ist. Demnach stehen alle Substanzen in der Welt im Commercio, und machen dadurch ein Ganzes aus. Ein Aggregat ist noch kein Ganzes; da werden nur plura gedacht, die in keiner wechselseitigen Verbindung stehen. Der Unterschied der Welt von einem jeden andern Composito ist: daß die Welt ein totum substantiale ist, quod non est pars alterius. — Die Pluralität, die keiner größern subordinirt ist, ist die Omnitudo, die Allheit. Jedes Compositum kann als ein Ganzes betrachtet werden, z. E. ein Apfel. Die Erde ist ein Ganzes, aber auch zugleich ein Theil eines noch größern Ganzen. Die Welt ist aber auch ein absolutes Ganzes. Das Weltganze ist von dem Ganzen

der Zustände unterschieden; denn in der Welt sind bei allen Veränderungen Zustände, die Welt ist aber ein totum substantiale. Die Reihe der Zustände können wir uns nicht einmal ganz vorstellen, weil sie immer fortgehen; aber die Substanzen können wir uns zusammen denken, und dann ist das schon ein Ganzes. Habe ich also ein Compositum, was kein Theil eines andern ist; so ist dieses die Welt. Die Substanzen werden zur Welt gerechnet, so fern sie in nexu reali, und also im Commercio stehen. Die Aggregation der Substanzen, in denen keine Gemeinschaft ist, macht noch keine Welt aus. Die wechselseitige Bestimmung, die Form der Welt als eines Compositi, beruht auf dem Commercio. Dächten wir uns Substanzen absque nexu reali und ohne ein Commercium, wo jede Substanz an und für sich selbst wäre, und sie keine Gemeinschaft mit einander hätten; so wäre daselbst zwar eine multitudo, aber noch keine Welt.

Also der nexus der Substanzen, die im Commercio bestehen, ist die wesentliche Bedingung der Welt.

Hierbei sind zwei Fragen wohl zu unterscheiden: „Ist außer dieser Welt noch eine andere Welt möglich? „und ist, an statt dieser Welt, eine andere Welt mög„lich?" — Wenn man fragte, ob außer einer Welt noch andere Welten möglich wären; so widerspricht sich dieses an und für sich selbst nicht. Die Einzelheit der Welt läßt sich aus dem Begriff der Welt a priori nicht beweisen. Denn ob wir gleich sagen, die Welt ist ein compositum substantiale, wo die Substanzen in Com-

mercio stehen, so muß wohl folgen, daß diese Welt ein Ganzes ausmache, was kein Theil eines andern ist; dieses widerlegt aber nicht, daß es nicht noch mehrere solche Ganze geben könne, in denen ein Commercium anzutreffen ist. — Aus dem Begriffe der Welt folgt also nicht die Unität derselben. Die Unität kann aber aus einem andern Grunde dargethan werden, welches folgender ist: Wenn alle Dinge außer Einem existiren, so daß sie alle von dem einen abhängen; so muß folgen, daß alle existirenden Substanzen außer Einem verknüpft sind, und alle zusammen ein Ganzes ausmachen, weil sie von Einem abhängen. Es würde also aus der gemeinschaftlichen und aus einer obersten Ursache folgen, daß nur eine einzige Welt sey, welches in der Folge dargethan wird. Aus dem Begriff der Welt fließt also die Unität derselben keineswegs.

De Progressu et regressu in infinitum.

Progressus ist die Fortsetzung der Reihe, wenn ich mich vom termino a priori entferne. Regressus ist, wenn ich mich dem termino a priori nähere. Je mehr ich in der Reihe der subordinirten Dinge fortgehe, je mehr bin ich in progressu. Je weiter ich aber zurückgehe; desto mehr bin ich in regressu. — Unsere Vernunft kann sich keine Vorstellung machen von der Möglichkeit der Dinge, wenn nicht eine erste Ursache angenommen wird, die kein causatum alterius ist. Die Ursache muß complet und bestimmbar seyn. Ist :

aber causa subalterna; so ist sie nicht complet. Wir können causam primam und subalternam haben. — Ohne Causa prima ist die Reihe causarum subalternarum für die Vernunft nicht hinreichend genug bestimmt, das causatum herzuleiten. Es ist also für die Vernunft nicht begreiflich; das heißt: sie kann es nicht complet einsehen, wie das Daseyn eines Dinges, in so fern es nur in causis subalternis gegründet ist, möglich sey. — Allein ob wir gleich den regressum in infinitum nicht einsehen können, ohne eine Causam primam anzunehmen, so können wir doch auch nicht sagen, daß solches apodiktisch unmöglich sey; nur daß wir solches nicht einsehen können, ohne eine causam primam anzunehmen. [So können wir doch auch nicht sagen, daß solches apodiktisch unmöglich sey, nur daß wir solches nicht einsehen können.] Ueberhaupt wenn wir fragen: ob ein regressus in infinitum möglich ist; so ist das was anders, als wenn wir fragen: ob diese Reihe keine erste Ursache habe? Infinitum ist ein mathematischer Begriff, und bedeutet eine Menge, die größer ist, als alle Zahl, daß wir also ohne Ende zurückgehen müssen. Das bedeutet es aber nicht, daß keine Ursache sey; es kann diese Reihe immer von einer Ursache abhängen. Weil diese Reihe aber größer ist, als alle Zahl, so können wir nur nicht im Zurückgehen bis auf die Ursache kommen. Die Schwierigkeit liegt also in der Frage selbst. Man glaubt, den Fortgang in der Reihe der causatorum einzusehen; man stellt sich die Möglichkeit des Progressus in infinitum vor; allein

eine solche Möglichkeit ist auch bei dem regressus; denn eine Menge, die größer ist, als alle Zahl, ist nicht unmöglich. — Eine unendliche Menge ist aber unmöglich. Aus der Unendlichkeit in serie causarum läßt sich die Unendlichkeit nicht einsehen, und daraus können wir nicht auf causam primam schließen; sondern aus der Zufälligkeit; denn das Zufällige hat eine Ursache, die nothwendig und complett seyn muß, also series causatorum hat zum Grunde causam primam. — Wenn wir also fragen: ob die Welt von Ewigkeit sey? so ist das nicht dieselbe Frage: ob sie keine Ursache habe, sondern ob sie nicht von Ewigkeit von einer Ursache abhänge? Also ob der regressus der Welt in infinitum sey, so daß wir, wenn wir zurückgehen, nicht auf die Ursache kommen, obgleich eine Ursache da ist. — Also wird der Regressus in infinitum in serie causarum ohne die causa prima, und die Unmöglichkeit, in dieser Reihe successiv causatum causae zu subordiniren und darin zum Ende zu kommen, verwechselt.

Nicht selten verwechselte man den Satz, daß wir in regrediendo successiv nicht zum Ende kommen können, mit dem andern: daß nämlich die Reihe keine Ursache habe; welches aber zweierlei ist. — Wir können nicht zu Ende kommen, weil die Reihe innerlich ist; allein daraus folgt nicht, daß keine Ursache sey. Der Mensch kann ja nicht die kleinste Menge, nicht einmal fünf Striche auf einmal, sondern durch wiederholte Actus der Position einsehen. Er muß unum uni successive addiren; weil diese Reihe aber unendlich ist, so kommt

er in addendo niemals zu Ende. Daraus folgt nicht, daß solche Reihe ohne Ursache an sich möglich ist. Intellectuell kann ich einsehen, wie Gott sich die Ewigkeit ganz concipiren könne; denn die oberste Ursache ist die complette Ursache der Reihe; also muß sie die Reihe ganz erkennen. Sinnlich aber, das ist, vermittelst der Zeit, kann ich solches nicht einsehen; denn das complette Einsehen muß durchs Zählen geschehen. Im Zählen aber komme ich niemals zu Ende. — Causata haben also causam primam; dies sagt der Verstand; also hat die Welt eine Ursache; diese Causa aber gehöret nicht zur Reihe, also nicht zur Welt. Diese ihr subordinirte Reihe mag nun endlich oder unendlich seyn, das ist gleich viel; so hat doch die Reihe von causatis causam primam. Wenn also die Frage aufgeworfen wird: ob die Welt einen Anfang habe; so muß die Frage nicht so angesehen werden, als wenn man fragte: ob die Welt eine Ursache habe; denn eine Ursache muß sie ohnedem haben; sondern dieses bedeutet die Grenze der Welt a parte ante, wenn sie ihren Anfang genommen. Allein die Grenzen der Welt können wir nicht bestimmen; nicht weil wir sie zu bestimmen nicht wissen, sondern weil sie unbestimmbar sind. Es ist eine Schwierigkeit, sich zu denken, wie eine Welt von Ewigkeit her hätte seyn können; obgleich es auch unmöglich ist, sich zu denken, wie eine Reihe, die einen Anfang genommen hat, doch unendlich seyn kann. Wir befinden uns aber in derselben Verlegenheit, wenn gefragt wird: wie Gott habe anfangen können zu handeln.

Vom Schicksal und Zufall.

Hier sind drei Sätze zu bemerken:

1) Omnia phaenomena in mundo non existunt per fatum;

2) non fiunt per casum;

3) non connectuntur per saltum.

Im Zusammenhange der Dinge giebt es zwei Stükke, die vernunftwidrig sind, und das ist:

1) die blinde Nothwendigkeit, und

2) das blinde Ungefähr.

Blind heißt, wenn man selbst nicht sehen kann; aber auch das, wodurch man nichts sehen kann. Blinde Nothwendigkeit ist also, vermittelst welcher wir durch den Verstand nichts sehen können. Die blinde Nothwendigkeit ist Schicksal; das blinde Ungefähr ist Zufall. Beide sind vernunftwidrige Undinge. Blinde Nothwendigkeit bedeutet, daß sich etwas weder auf das Wesen der Sache selbst, noch auf eine andere Ursache gründe. Blindes Ungefähr ist eine Begebenheit, die zufällig ist, und zwar, daß die Zufälligkeit in aller Absicht statt finde. Es kann aber etwas in einer Absicht zufällig, und in einer andern Absicht nothwendig seyn; nur das, was in aller Absicht zufällig ist, ist ein blindes Ungefähr. Der blinden Nothwendigkeit wird entgegengesetzt das Urwesen; dem blinden Ungefähr aber die Ursache. Beide sind vernunftwidrig, weil man sich Begebenheiten als solche denkt, die gar nicht nach Gesetzen des Verstandes und der Vernunft geschehen. — Nehme ich einen blinden

Zufall an, welches so viel als schlechthin, und in aller Absicht zufällig ist; so ist das eine Ausnahme aller Gesetze und aller Gründe. Nehme ich eine blinde Nothwendigkeit an, ohne ursprüngliche und durch Ursache bestimmte Nothwendigkeit; so ist diese Nothwendigkeit ein Bruch wider die Gesetze des Verstandes und der Vernunft. Dadurch wird ihr alles Recht genommen, zu urtheilen. Beide sind also kein Erklärungsgrund von Begebenheiten, und dienen nur zum Polster der Unwissenheit, und entziehen dem Verstande allen Gebrauch. Beiden, sowohl dem Zufalle als dem Schicksale, ist entgegengesetzt Natur und Freiheit. Das sind die zwei Erklärungsgründe des Verstandes, die dem blinden Ohngefähr entgegengesetzt sind. Das Schicksal ist eine blinde Nothwendigkeit. Widerstreite ich dieser blinden Nothwendigkeit; so leite ich die Begebenheit aus der Freiheit her. Ist es aber eine Nothwendigkeit; so leite ich es entweder von der absoluten Nothwendigkeit, der obersten Ursache, oder aus hypothetischer Nothwendigkeit, das ist, aus Gründen der Natur, her. — Die Nothwendigkeit der Natur kann aber nicht der Erklärungsgrund von allem allein seyn; der erste Grund des Entstehens muß durch Freiheit geschehen, weil nichts einen Grund zum Entstehen abgeben kann, als Freiheit, wovon in der Theologia rationalis ein Mehreres vorkommt. — Wer alle Freiheit ausschließt und die Nothwendigkeit der Natur annimmt, der behauptet das fatum strictum. Wer aber die absolute Nothwendigkeit an-

nimmt, daß alles schlechthin nothwendig ist, der behauptet das fatum spinozisticum.

De saltu et lege continuitatis.

Der Sprung ist der Uebergang von einem entfernteren Grunde in der Verbindung von vielen zur Bestimmung, ohne die membra intermedia durchzugehen. Der Begriff vom Saltu trifft nicht bloß Begebenheiten, sondern auch Dinge, und ist der Continuität entgegen. Daher müssen wir zuerst von der Continuität reden.

Eine jede Größe, oder ein jedes Ganzes als Größe, kann als ein quantum continuum oder discretum betrachtet werden. Continuum ist, in welchem ein Kleinstes möglich ist, wo man aber an und für sich selbst nicht bestimmen kann, wie viel Theile darin sind. Continuität ist also die absolute Unbestimmbarkeit der Menge der Theile in einem Ganzen. Wo also kein Kleinstes möglich ist, da ist Continuität; z. E. Raum und Zeit sind quanta continua. Es ist keine kleinste Linie möglich; denn die Puncte sind Grenzen der Linie. Zwischen zwei Grenzen aber muß immer eine Linie seyn; zwei Puncte können also nicht unmittelbar an einander seyn, sondern es ist immer Raum zwischen ihnen. So ist es auch mit der Zeit; zwischen zwei Augenblicken ist eine Zeit, so wie zwischen zwei Puncten eine Linie ist. Alle Augenblicke sind Stellen in der Zeit, so wie Puncte Stellen im Raume. Alle Theile zwischen den Puncten sind selber Raum, und alle Theile zwischen den Augen-

blicken sind selber Theile der Zeit. Demnach kann der Uebergang aus einem Puncte in den andern nicht plötzlich, sondern continuirlich geschehen; das heißt: wenn ein Körper aus einem Puncte in den andern übergehet; so muß er durch die unendlichen vielen Zwischenräume durchgehen, er muß alle Zwischenörter, die zwischen dem einen Puncte in der Linie und zwischen dem andern liegen, durchgehen. Könnte etwas aus einem Orte in den andern übergehen, ohne alle Zwischenörter durchzulaufen, so wäre dieses mutatio loci per saltum. Allein kein Ding kommt aus einem Orte in den andern unmittelbar, als durch alle Zwischenörter; es muß alle die unendlich vielen Theile des Raumes durchgehen. Ferner kein Ding kommt aus einem Zustande in den andern unmittelbar, i. e. per saltum, sondern der Uebergang aus einem Zustande in den andern geschieht, daß die Dinge durch alle Zwischenzustände gehen müssen; also kann man generaliter sagen: Alle mutatio ist continua. Jeder Zustand hat zwei terminos: a quo und ad quem. Jeder von diesen Zuständen ist in einem besonderen Augenblicke unterschieden. Bei jedem Uebergange ist das Ding in zwei von einander unterschiedenen Augenblicken. Der Augenblick, in welchem das Ding in dem einen Zustande ist, ist unterschieden von dem Augenblick, in welchem das Ding in den andern Zustand kommt. Zwischen zwei Augenblicken ist aber eine Zeit, so wie zwischen zwei Puncten ein Raum. Also geschieht der Uebergang in der Zeit; denn in den Augenblicken, in welchen er sich von A nach B bewegt, ist eine Zeit, in welcher er

weder im A noch im B ist. In dieser Zeit ist er aber in der Mutation, in dem Uebergange. Also geht ein Ding aus einem Zustande in den andern niemals unmittelbar, sondern durch alle Zwischenzustände, und dadurch ist die Veränderung des Zustandes eines Dinges möglich. Die Unterschiede der Zustände haben alle eine Größe, und in dieser Größe ist die Continuität. Die Ursache vom Gesetze der Continuität ist die Zeit. Dieses Gesetz der Continuität ist keine metaphysische Grille, sondern ein Gesetz, das durch die ganze Natur verbreitet ist. Z. E. das Gemüth kommt aus den dunkeln in die klaren Vorstellungen nicht unmittelbar, sondern durch alle Zwischenvorstellungen, die klärer sind, als die erstern. Dieses Gesetz der Continuität ist ein Satz, den Leibnitz zuerst proponirte, den aber bis dato noch Wenige begriffen haben. Um ihn also faßlich zu machen, so wollen wir ihn von einer andern Seite erwägen, und dann diese Fälle darauf anwenden. Jede Erscheinung ist, als Vorstellung im Gemüthe, unter der Form des innern Sinnes, das ist die Zeit. Jede Vorstellung ist so beschaffen, daß das Gemüth sie in der Zeit durchgehet; das heißt, das Gemüth exponirt die Erscheinung; also jede Vorstellung ist exponibel. Z. E. wenn das Gemüth eine Vorstellung von der Linie hat; so geht es alle Theile der Linie durch, und exponirt die Erscheinung. Den Körper stellen wir uns nicht anders vor, als durch das Durchgehen aller Theile desselben, und das ist die Exposition der Erscheinung. Wir können uns also des Gegenstandes nicht anders bewußt seyn, als durch das

Exponiren des Gegenstandes. Die Ursache ist, weil alle unsere gegebene Vorstellungen in der Zeit geschehen. Alle Gegenstände der Sinne sind exponibel in unserer Vorstellungskraft; das heißt: wir können in der Zeit nach und nach unser Gemüth bestimmen; das nennt man auch das Durchgehen der Erscheinung, wo man successive von einem Theile zum andern geht. Hieraus folgt, daß keine Erscheinung und kein Theil einer gegebenen Erscheinung ist, der nicht ins Unendliche könnte getheilt werden; also giebt es nichts Einfaches in der Erscheinung, weder in der folgenden Erscheinung, noch wo das Mannichfaltige der Erscheinung ist; denn das Gegenwärtige kann nur in so fern gesetzt werden, wenn es das Gemüth durchgehet und die Erscheinung exponirt.

Nun soll gezeigt werden, daß aus diesem Grunde alle Erscheinung gar nicht aus einfachen Theilen besteht. Alle Erscheinung steht als eine Vorstellung in der Zeit und wird exponirt. Ein Theil der ganzen Erscheinung wird exponirt in einem Theile der ganzen Zeit. Jeder Theil der Erscheinung liegt also in einem Theile der Zeit. Nun ist aber kein Theil der Zeit im Augenblick, sondern ein Theil der Zeit ist selber eine Zeit; ein Augenblick ist nur die Grenze der Zeit, also kommt jedem Theile der Erscheinung ein Theil der Zeit zu; demnach ist kein Theil der Erscheinung, der nicht in der Zeit ist. Da nun die Zeit ins Unendliche theilbar ist; so ist auch kein Theil der Erscheinung, der nicht ins Unendliche theilbar wäre; denn jeder Theil der Erscheinung ist zwischen zwei Grenzen der Zeit, zwischen welchen er durch-

gehet. Das Durchgehen eines Theils der Erscheinung kann nicht in einem Augenblicke geschehen; was aber zwischen zwei Grenzen eingeschlossen ist, hat selbst Theile; denn zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit. Daher kann jeder Theil der Erscheinung wieder exponirt werden; es giebt also keine einfache Erscheinung. Wäre eine einfache Erscheinung, so müßte sie doch ein Theil eines Ganzen seyn. Diese Reihe von Erscheinungen hat aber eine Zeit, also hat jeder Theil der Erscheinung auch einen Theil der Zeit. Nun ist aber kein Theil der Zeit einfach; also ist auch kein Theil der Erscheinung einfach. — Nun ist kein Uebergang aus einem Orte in den andern, aus einem Zustande in den andern anders möglich, als durch unendlich viele Zwischenörter und Zwischenzustände, davon unterschiedene kleiner sind, als die Unterschiede des ersten und letzten. Also sind zwei Oerter nicht unmittelbar an einander, sondern es befinden sich zwischen ihnen unendlich viele Zwischenörter. Demnach kann sich kein Körper unmittelbar verändern, sondern er muß alle unendliche Zwischenveränderungen durchgehen. Es giebt keinen unmittelbar auf einander folgenden Zustand. Denn wenn ein Körper aus dem einen Zustande in den andern übergehet; so muß ein Augenblick seyn, in welchem er aus dem vorhergehenden Zustande gehet, und ein Augenblick, in welchem er in den folgenden Zustand kommt. Zwischen diesen zwei Augenblicken ist eine Zeit, in der er weder in dem einen, noch in dem andern Zustande ist; also in einem Zwischenzustande, der ein Grund ist, warum er in den

folgenden Zustand übergehet. So wie dieses von den Veränderungen gesagt ist, daß sie continuirlich sind; so ist es auch mit der Geschwindigkeit. Kein Körper bewegt sich unmittelbar gleich geschwind, sondern er muß unendlich viele Grade der Geschwindigkeit durchgehen, die immer größer sind, und immer der bestimmten Geschwindigkeit näher kommen.

Dies ist das erste Gesetz der Natur, dessen Nothwendigkeit a priori eingesehen werden kann. Auf diesem Gesetze beruht ferner: kein Körper kann unmittelbar aus der Ruhe in die Bewegung kommen, und aus der Bewegung wieder in die Ruhe, ohne daß er die unendlich kleinen Grade der Bewegung und der Ruhe durchgehet. Ferner: kein Körper verändert unmittelbar seine Richtung, ohne eine Zwischenruhe, z. E. in einem Triangel. Ein Punct bewegt sich nicht unmittelbar aus einer Richtung in die andere, ohne eine Zwischenruhe. Die Gegenwart in einem Orte eine Zeit hindurch ist Ruhe. Diejenige Bewegung ist aber unterbrochen, zwischen deren Theilen eine Ruhe ist; also verändert ein Körper nicht unmittelbar seine Richtung, als nur durch eine Zwischenruhe. Soll aber seine Richtung ohne Zwischenruhe verändert werden; so muß er seine Richtung continuirlich verändern, und dieses geschieht in einer krummen Linie, aber nicht in einem Winkel. Er geht continuirlich durch unendlich kleine Grade der Abweichung von der ersten Richtung zu der andern. — Ferner merket man in der Physik: kein Lichtstrahl verändert seine Richtung plötzlich (welches Newton dargethan), sondern

continuirlich. Der Lichtstrahl, der auf einen Spiegel fällt, bricht sich unter einem spitzigen Winkel, ist aber einige Zeit hindurch im Spiegel; und dann gilt von ihm dasselbe, was vorher vom Körper in der Bewegung des Triangels ist gesagt worden. Also ruhet er im Spiegel; er würde aber ewig ruhen, wenn ihm nicht eine neue Kraft eine neue Richtung gäbe. — Demnach hat eine jede Erscheinung eine Größe; folglich ist nichts Einfaches. Kein Theil der Erscheinung, weder des innern noch äußern Sinnes, weder in der Reihe noch im Aggregat, ist einfach. Alle Erscheinungen sind also in der Zeit exponibel. Jedem Theile der Erscheinung kommt in der Exposition ein Theil der Zeit zu, wie der ganzen Erscheinung eine ganze Zeit zukommt; denn jeder Theil der Zeit ist selbst eine Zeit, und jeder Theil des Raums ist selbst ein Raum. Es ist im Raume und in der Zeit kein Theil einfach. Es ist zwar etwas Einfaches, das ist, ein Punct im Raume, und ein Augenblick in der Zeit; das sind aber keine Theile des Raumes und der Zeit; denn sonst könnte man sie eher denken, als Raum und Zeit. Jetzt denke ich aber den Augenblick in der Zeit, und den Punct im Raume; sie sind also Bestimmungen und nicht Theile. Da nun nichts Einfaches in der Zeit ist, und jeder Erscheinung eine Zeit zukommt, so ist auch nichts Einfaches in der Erscheinung. Weil nun auch nichts Einfaches im Raume ist; so ist jeder Körper und jede Materie ins Unendliche theilbar; denn jeder Theil des Körpers steht zwischen zwei Grenzen des Raums, nimmt also immer einen Raum ein. Dasjenige aber, was ins

Un=

Unendliche theilbar ist, ist ein quantum continuum; jede Erscheinung ist also ein quantum continuum.

Aber Substanzen sind doch einfach? Freilich! Wenn ich aber Körper sehe, so sehe ich keine Substanzen, sondern Erscheinungen. Ich kann auch gar nicht die Substanzen vernehmen; denn kein Wesen, als der Schöpfer allein, kann die Substanzen eines andern Dinges vernehmen. Also was im Raum und in der Zeit ist, ist ins Unendliche theilbar; es ist kein Theil der kleinste, weder im Raume, noch in der Zeit. Das Gesetz der Continuität beruhet also auf der Continuität des Raumes und der Zeit. Daß diese aber quanta continua sind, wird daraus bewiesen, weil der Punct im Raume und der Augenblick in der Zeit keine Theile, sondern Grenzen des Raumes und der Zeit sind. Obgleich alle Erfahrungen durch die Sinne geschehen; so können wir doch durch den Verstand die Erscheinungen anticipiren, und die Bedingungen der Gegenstände a priori einsehen. Continuitas formarum bestehet darin, daß zwischen einem Begriffe in genere et specie und auch zwischen einer Specie und der andern unendlich viele Zwischenspecies sind, deren Unterschiede immer kleiner sind. Z. E. zwischen einem Gelehrten und einem Menschen von gesundem Verstande giebts unendlich viele Grade der Gelehrsamkeit, die einem Gelehrten immer näher kommen. Das ist die Continuität der Arten im logischen Verstande. Der physische Satz der Continuität der formarum ist von dem logischen sehr unterschieden. Der physische hat zwar einen großen Glanz

in der Vernunft, aber nicht in der Ausführung. Ich finde zwar einen Uebergang aus dem Mineralreiche in's Pflanzenreich, welcher schon ein Anfang des Lebens ist; ferner aus dem Pflanzenreiche in's Thierreich, wo auch verschiedene kleine Grade des Lebens sind; das höchste Leben ist aber die Freiheit, die ich bei dem Menschen finde. Gehe ich noch weiter; so bin ich schon unter denkenden Wesen in der idealen Welt. Nun fragt es sich, ob diese sich determinirt, oder ob die Reihe fortgeht. Sagt man: Gott schließt die Reihe; so sagt Voltaire recht: Gott gehört nicht zur Reihe, sondern er hält die Reihe; er ist seiner Natur nach von der Reihe ganz unterschieden, und wenn die Reihe ins Unendliche könnte fortgesetzt werden, so könnte man doch nicht auf solche Wesen kommen, die Gott die nächsten wären, und von diesen sogleich auf Gott. Voltaire sagt: die Menschen mögen sich gern solche Reihe vorstellen; z. E. vom Papste bis auf den Kapuziner. Allein dieses wäre doch kein quantum continuum, sondern discretum, dessen Theile im Raume bestimmbar sind. Es muß doch, wenn die Geschöpfe existiren, zwischen einem und dem andern Geschöpfe ein Raum seyn, in welchem keine unendlichen Grade von Zwischengeschöpfen sind; also ist das physische Gesetz der Continuität nur comparativ.

Von den Theilen des Universums.

Es ist sehr gut, den Dogmatiker in Bewegung zu bringen, daß er nicht glaubt: er sey sicher und seiner

Sache gewiß. Es ist daher eine gewisse Art skeptischer Methode nöthig, um Zweifel zu bilden, um die Wahrheit besser einzusehen und zu erfinden. Welches sind nun jene Zweifel? Das Erste, was ganz gewiß ist, ist das: daß ich bin; ich fühle mich selbst, ich weiß gewiß, daß ich bin; aber mit eben solcher Gewißheit weiß ich nicht, daß andere Wesen außer mir sind. Ich sehe zwar Erscheinungen (Phänomena); ich bin aber nicht gewiß, daß diesen Erscheinungen dasselbe zum Grunde lieget; denn in den Träumen habe ich auch Vorstellungen und Erscheinungen, und wären die Träume nur ordentlich, daß man da allemal anfinge zu träumen, wo man aufgehöret hat; so könnte man immer behaupten, man sey in der andern Welt. Also kann ich auch hier nicht wissen, was der Erscheinung zum Grunde liegt. — Der da behauptet, daß außer ihm kein Wesen existire, ist ein Egoist. Man kann keinen Egoisten durch Demonstration widerlegen, und zwar deßwegen, weil von denselben Causatis sich nicht auf die Ursache schließen läßt. Diese Erscheinungen können ja viele andere Ursachen zum Grunde haben, die eben solche Wirkungen hervorbringen. Die Möglichkeit zweier Ursachen derselben Wirkung also macht, daß man es den Egoisten nicht apodiktisch beweisen kann.

Daß Erscheinungen sind, ist gewiß; daß wir aber nicht wissen können, was den Erscheinungen zum Grunde liegt, kommt daher, weil unsere Anschauungen nicht intellectuelle, sondern sensuelle sind. Wir wissen von den Dingen nichts weiter, als nur die Art, wie wir von ihnen afficirt werden; aber

nicht, was in den Dingen ist. — Derjenige, der sich vorstellt, daß die Körper keine Realitäten haben, sondern nur Erscheinungen sind, daß es keine wahren Gegenstände der Sinne gebe, bei welchen wirkliche Wesen zum Grunde liegen, der also bloß Geister, und keine dem Körper zum Grunde liegende Substanzen annimmt, der ist ein Idealist.

Der Egoismus und der Idealismus kann in der Philosophie zweifach genommen werden: problematisch und dogmatisch. Problematisch ist es nur ein skeptischer Versuch zur Prüfung der Stärke der Gewißheit, und zwar des Egoismus vom Daseyn anderer Wesen, und des Idealismus vom Daseyn körperlicher Wesen außer uns. Es ist ein skeptischer Versuch der Zuverlässigkeit meiner Sinne. Die Zuverlässigkeit des innern Sinnes ist gewiß. Ich bin, das fühle ich und schaue mich unmittelbar an. Dieser Satz hat also eine Zuverlässigkeit der Erfahrung. Daß aber etwas außer mir sey, davon können die Sinne keine Zuverlässigkeit geben; denn die Erscheinungen können ja ein Spiel meiner Einbildungskraft seyn. — Ferner so können die Sinne auch keine Zuverlässigkeit geben wider den Idealismus; denn die Körper könnten ja nur die Art der Erscheinung seyn, wie wir von ihnen afficirt werden. Daß Körper sind, wird daraus, weil ich sehe, noch nicht bewiesen; denn solche Erscheinung kann auch immer ohne die Dinge statt finden; so wie z. E. die Farbe, die Wärme, der Regenbogen keine Eigenschaften der Körper sind, sondern nur die Art, wie wir von den

Gegenständen afficirt werden. Die Sinne beweisen nur die Art der Rührung von den Erscheinungen in mir. Es ist also der Egoismus und Idealismus ein skeptischer Versuch, wo man nicht die Dinge läugnet, sondern den Sinnen ihre Zuverlässigkeit nimmt. Daß die Sinne keinen Beweis geben können (welches in der Philosophie sehr gut ist), dienet, die Untersuchungen zu unterscheiden. Der Verstand kann zwar zu der Zuverlässigkeit der Sinne etwas hinzuthun; denn wenn Dinge verändert werden, so muß in ihnen ein Grund der Veränderung seyn. Also bleibt der Egoismus und Idealismus als problematisch in der Philosophie.

Der dogmatische Egoismus ist aber ein versteckter Spinozismus. Spinoza sagt: Es ist nur Ein Wesen, und alle übrigen sind Modificationen des einen Wesens. Der dogmatische Idealismus ist mystisch, und kann heißen der platonische Idealismus. Ich selbst schaue mich an, die Körper aber nur so, wie sie mich afficiren. Diese Art lehrt mich aber nicht die Eigenschaft der Dinge, z. E. Wachs ans Feuer gehalten schmilzt, und Thon trocknet. Der Unterschied liegt also hier in den Körpern, wie sie afficirt werden. Die Körper sind aber pure Erscheinungen, denen etwas zu Grunde liegen muß. So viel habe ich richtig philosophirt. Wenn ich aber in den Bestimmungen weiter gehen will; so verfalle ich in den mystischen Idealismus. Behaupte ich denkende Wesen, von denen ich intellectuelle Anschauung habe; so ist das

mystisch. Die Anschauung ist aber nur sensuell; denn nur die Sinne schauen an; allein der Verstand schaut nicht an, sondern reflectirt. Es muß der dogmatische Egoismus und Idealismus aus der Philosophie verbannt werden, weil er keinen Nutzen hat. Leibnitz war dem platonischen Idealismus zugethan. Er sagt: Die Welt ist ein Aggregat von Monaden, und ihre wesentliche Kraft ist die vis repraesentativa. Ich kann mir in den Substanzen keine andere Kraft als wesentlich vorstellen, als die denkende Kraft; alles übrige sind nur Modificationen. Die Vorstellung ist also das Einzige, was ich als ein Accidens absolut an den Substanzen erkennen kann. Demnach sagt also Leibnitz: Alle Substanzen sind Monaden oder einfache Theile, die vim repraesentativam haben, und unter allen Phänomenis erscheinen. Allein eben ist schon gesagt: Alle Erscheinung ist continuirlich, und kein Theil der Erscheinung ist einfach; also bestehen Körper nicht aus einfachen Theilen oder Monaden. Die Composita substantialia bestehen aber aus einfachen Theilen, wenn sie durch den Verstand gedacht werden. Ob aber alle substantialia vim repraesentativam haben, kann hier nicht ausgemacht werden. Es ist also der Satz, der uns zum Mundo mystico und intelligibili führt, aus der Philosophie verbannet worden.

Nun kommen wir auf transcendentale Begriffe der Körper, und das ist die Undurchdringlichkeit und Ausdehnung. Undurchdringlichkeit bedeutet den Widerstand des Ausgedehnten im Raume, sofern es unmög-

lich ist, den Raum des Gegenstandes einzunehmen, als nur durch Vernichtung des Gegenstandes, was also einen Raum erfüllen kann, und widersteht, daß es unmöglich ist, seine Gegenwart im Raume aufzuhalten.

Vom mathematischen Puncte ist schon oben geredet worden. Die Materie besteht aus einfachen Theilen, also nicht aus Puncten. Puncta physica sind eine contradictio; es soll Erscheinung bedeuten, die einfach und unmittelbar ist. Alle Puncte sind mathematisch; sie sind nicht Theile, sondern Bestimmungen.

Der Ort jedes Dinges ist ein Punct. Will ich den Ort eines Dinges wissen, z. E. des Mondes, so muß ich denselben bis ins Centrum suchen, und da kann kein Sandkorn der Ort seyn; denn sonst könnte man fragen, von welcher Seite des Sandkorns ist der Ort? sondern der Ort ist ein Punct. Also der Raum besteht nicht aus Puncten, viel weniger die Materie aus einfachen Theilen.

Von der Genesis der Körper.

Das Wesentliche im Begriffe der Welt macht die Verknüpfung der Substanzen aus. Die wechselseitige Wirkung macht die Form der Welt aus. Reactio ist die Rückwirkung. Im Ganzen ist Wechselwirkung, und da ist eine Substanz agens; und so muß bei jedem Ganzen eine Wechselwirkung seyn. Nicht eine jede Rückwirkung ist eine Gegenwirkung. Gegenwirkung ist resistentia; aber nicht jede reactio ist resistens. Ob-

gleich dieses ein guter physischer Satz ist, und es sehr gut ist, sich in solche Betrachtungen einzulassen, so gehört er doch nicht in die transcendentale Kosmologie. — Die partes constitutivae des Universums als absolute erste Theile sind einfache Theile oder Substanzen. — Wir können absolute erste Theile, sowohl in der Materie, als auch in der materiellen Welt annehmen. Ein Ganzes der Materie hat keine partes constitutivas absolute primas. Die ersten einfachen Theile nennt man Elemente; die Materie hat also keine Elemente. Wir nennen zwar in der Materie in Ansehung der Theilung etwas vergleichungsweise ein Element; es ist dieses aber selbst noch eine wirkliche Materie; nur kann sie nicht weiter ausgedehnt werden; und das sind physische Elemente, die selbst Materie sind; aber metaphysische Elemente sind einfach. Die Materie ist nur dadurch möglich, daß sie den Raum erfüllt; also jeder Theil derselben muß einen Raum erfüllen, weil er zwischen zwei Grenzen ist; und also besteht die Materie nicht aus einfachen Theilen. Materie ist auch keine Substanz, sondern nur ein Phänomenon der Substanz. Das Bleibende in der Erscheinung, was dem Mannichfaltigen im Körper zum Grunde liegt, nennen wir Substanz. Weil wir nun in den Körpern Substanzen finden, die wir nur per analogiam Substanzen nennen; so können wir nicht schließen, daß die Materie aus einfachen Theilen bestehe, weil sie nicht als Substanz, sondern nur als Phänomenon betrachtet wird. Ich erkenne keine andere Substanz und habe auch keinen andern Begriff von der Substanz,

als durch die Anschauung. Also können in der Materie keine metaphysischen Elemente angenommen werden, sondern physische, die vergleichungsweise Elemente heißen, weil sie nicht mehr können getheilt werden. Die physischen Elemente können zweifach seyn: als Elemente der Species nach, und als Elemente der Einheit nach. So ist der Theil des Biers ein Element der Species nach, indem er aus vielen Arten zusammengesetzt ist; aber Wasser läßt sich nicht in verschiedene Materie von verschiedenen Species scheiden.

Scheiden nennt man, wenn Species von einander getrennt werden; theilen ist aber, wenn man etwas, der Materie nach, in verschiedene Theile trennt. — Atom ist ein solcher Theil der Materie, der durch keine Kraft der Natur kann getheilt werden. Solche Atomen haben Viele angenommen; unter den Neuern war Cartesius dieser Meinung zugethan. Er sagte, wenn diese Urkörper, oder Bestandtheile jeder Materie, noch immer könnten getheilt werden, so würde keine Species beharrlich bleiben; dann könnte aus Wasser Asche werden. Da nun aber jede Species aus besondern Theilen bestehe; so müssen gewisse Ur-Theile seyn.

Die Erklärungsart der Körper beruht auf den Eigenschaften des Raums, der Zeit und der Bewegung. Die allgemeinen Eigenschaften der Körper sind: Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Gestalt. Diese allgemeinen Eigenschaften der Körper sind der Grund aller physischen Erklärung des Körpers. Wenn etwas aus diesen allgemeinen Eigenschaften der Körper, vermittelst

einer mitgetheilten Bewegung erklärt wird; so ist das die mechanische Erklärungsart. Wenn aber etwas durch die Kräfte der Natur, die wir nicht einsehen, die uns aber die Erfahrung lehrt, erklärt wird; so ist dieses eine physische oder dynamische Erklärungsart; z. E. die Citronensäure löset den Krebsstein auf. Wenn ich dies durch mitgetheilte Atome erkläre, so ist es mechanisch. — Newton war der erste, der die mechanische Erklärungsart aufhob, und durch physische Kräfte zu erklären suchte. Er gab der Materie eine Kraft der Anziehung, die ihr wesentlich und ursprünglich zum Grunde liegt, die aber gar nicht von der Gestalt der Materie dependirt. — Die mechanische Erklärungsart muß aber doch immer erst vorhergehen; man muß zuerst mechanisch probiren, und die Mittheilung der Bewegung ohne eine angenommene Kraft zu erklären suchen.

Man muß keine Grundkraft eher annehmen, bis es nicht anders möglich ist. Die Annahme besonderer Grundkräfte der Phänomena ist Desperation in der Philosophie.

Das nennt man qualitatem occultam, wenn man eine ursprüngliche Kraft annimmt, ohne einen Begriff von derselben zu haben; z. E. wenn man vor Alters fragte: Warum folgt das Wasser in der Pumpe dem Eimer, den man in die Höhe zieht? so sagte man: die Materie habe einen Abscheu vor dem leeren Raum. Das nannten sie: horror vacui. Sie legten also der Materie eine Begierde bei; und auf diese Art wird oft die Vernunft mit einem Worte abgespeiset, welches

sie an statt des Grundes annehmen muß. Ehe ich das thue, so suche ich lieber mechanisch zu erklären. Die es physisch erklären, nehmen Grundkräfte an; die es metaphysisch erklären, nehmen eine allererste Bewegung und Grundgestalt der Grundmaterie an, und das that Epicur. Er stellte sich vor, daß diese Atomen in einer Bewegung sind, die alle nach unten fallen, und in alle Ewigkeit immer nach unten fallen würden, wenn sie nicht zusammengestoßen wären. Damit aber dieses geschehe, so nahm er solche Atomen an, die den Anfang des Zusammenstoßens machten; wie dies aber zuginge, das wußte er nicht. Da diese nun sich zusammen zu stoßen angefangen, so fielen auch zugleich alle Atomen zusammen, bis Gestalten, Thiere, Menschen und alles heraus kam. Dieses ist der Ursprung der Atomen. Die es mechanisch erklärten, nahmen die Bewegung oder die Theile zum Grunde. Die beste Erklärungsart aller Phänomena der Körper ist die physisch-mechanische. Dieser ist entgegengesetzt die pneumatische, die man ohne Noth in der Körperwelt nicht gebrauchen muß.

Von der Natur der Körper.

Der erste innere Grund, was zur Wirklichkeit des Dinges gehöret, ist Natur; was aber zur Möglichkeit und zum Begriff des Dinges gehört, ist Wesen. Ein Triangel hat keine Natur; denn es ist keine Wirklichkeit, sondern nur Gestalt; also ist in der ganzen Geometrie keine Natur. So würden zum göttlichen Wesen

oder Begriffe gehören, wodurch Gott sich von allem unterscheidet, z. E. die Nothwendigkeit seiner Natur, die Unveränderlichkeit, die Impossibilität. — Das Wesen des Körpers ist das, was zu seinem Begriff gehöret; Natur aber, wodurch alle Phänomena können erklärt werden. Das Allgemeine der Natur der Körper, was das Princip aller Phänomena enthält, ist sehr wenig, nämlich die Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Gestalt. Also kommt in die Natur des Körpers nicht mehr, als was aus dem Begriffe kann abgeleitet werden, indem solches hier nicht so gut, wie in der Physik, kann angebracht werden.

Von der Vollkommenheit der Welt.

Vom mundo optimo kann noch nicht hier geredet werden; denn wir haben noch keinen Begriff von Zwecken; aber von der metaphysischen Vollkommenheit kann wohl gehandelt werden. Die metaphysische Vollkommenheit bestehet in der Realität. — Die Realität oder die Dingheit ist, daß etwas als ein Ding vollkommen sey. Ein reales Ding ist etwas Positives, wo auch Negationen sind. Die metaphysische Vollkommenheit besteht also im Grade der Realität. Die vollkommenste Welt ist also im metaphysischen Verstande diejenige, die den höchsten Grad der Realität hat, der einer Welt nur zukommen kann, der höchste, der für eine Welt nur möglich ist. Denken wir uns alle Realitäten, die der Welt nur zukommen können; so haben wir den

mundum perfectissimum oder realissimum; aber mundus realissimus ist noch nicht ens realissimum. — Die Welt ist ein Ganzes von Substanzen, die in wechselseitiger Verbindung sind, und dadurch eine Einheit, ein Ganzes ausmachen; ein Ganzes von zufälligen Substanzen, indem sie sich wechselseitig determiniren, daß also eine die andere limitirt. Demnach ist die allervollkommenste Welt doch nur ein Ganzes von zufälligen Substanzen; — die vollkommenste Welt ist also nur ein Ganzes, was mehr Vollkommenheit hat, als jedes andere Ding haben kann.

Vom Commercio der Substanzen.

Das Urwesen der Welt steht mit den Dingen der Welt zwar in Verknüpfung, aber nicht in Vereinigung, als zu einem Ganzen gehörig, sondern es steht nur in Verbindung der Ableitung; demnach gehöret das Wesen der Welt nicht zu der Welt als zu einem Ganzen, indem in einem Ganzen eine wechselseitige Determination, das Urwesen aber indeterminabel ist. — In jedem Ganzen ist aber eine Verknüpfung und ein Zusammenhang. Die Substanzen der Welt stehen also in nexu mutuo passivo, und dies ist das Commercium, wo der Zustand des einen von dem Zustande des andern abhängt, wo eines das andere bestimmt, und wieder von ihm bestimmt wird. Zwischen Gott und der Welt ist aber nicht ein solches commercium; denn Gott empfängt nichts wieder von der Welt.

Wie ist aber ein commercium in einem Ganzen überhaupt möglich? welche Frage mit der erstern einerlei ist; denn das ist noch nicht eine Welt, wo ein Aggregat von Substanzen ist, sondern das commercium der Substanzen macht erst eine Welt aus. Das bloße Daseyn der Substanzen aber macht noch kein Commercium aus, sondern zu dem Daseyn der Substanzen muß auch ein anderer Grund hinzukommen, wodurch ein commercium entstehet. — Posito: Alle Substanzen wären nothwendig, so würden sie in keinem Commercio stehen; denn jede würde an und für sich selbst so existiren, als wenn keine andere da wäre. Ihr Daseyn wäre von dem Daseyn anderer ganz unabhängig, und dann ständen sie in keinem Commercio; demnach können absolut-nothwendige Substanzen in keinem Commercio stehen. Posito: Es wären zwei Götter, von denen jeder eine Welt schuf; so würde die Welt des einen mit der Welt des andern in keinem Commercio stehen können, sondern jede müßte für sich selbst bestehen. Es wäre keine Beziehung und kein Verhältniß möglich; aus diesem Grunde können auch nicht zwei Götter seyn. Man könnte aber sagen: Wir stellen uns alle Dinge im Raume vor; und dann müssen die Dinge schon dadurch, daß sie in einem Raume sind, doch mit einander in Commercio stehen. Allein im Raume existiren, ist nicht blos existiren; sondern im Raum existiren bedeutet schon: in Gemeinschaft seyn; denn der Raum ist ein Phänomenon der allgemeinen Verknüpfung der Welt; und von

dieser Verknüpfung durch den Raum wollen wir eben den Grund haben. —

Das Commercium kann seyn, entweder:

1) originarium, oder

2) derivativum. —

Originarium ist es, wenn es sich schon auf das Daseyn der Substanzen gründet. Nun ist schon gezeigt, daß blos aus dem Daseyn kein Commercium entstehen kann. Diesen Zusammenhang der Substanzen ohne allen Grund zu behaupten, blos weil sie da sind, ist das, was die Wolffische Philosophie im groben Verstande influxum physicum nannte, den man besser coecum nennen könnte. — Der Raum würde uns freilich auslachen, wenn wir ihn so was fragen sollten; er würde sagen: das ist schon so, das muß schon so seyn, aber an sich ist es nicht nothwendig. Demnach findet das Commercium originarium nicht statt.

Commercium derivativum ist, wenn außer dem Daseyn der Substanzen noch ein dritter Grund nöthig ist. Commercium derivativum kann zweifach seyn: per influxum physicum et hyperphysicum. Den influxum physicum müssen wir aber hier vom influxu physico originario in sensu crassiori unterscheiden. Dieses ist der influxus physicus derivativus, der sich auf die Gesetze der Natur beziehet; er mag sich übrigens gründen, worauf er wolle. Influxus hyperphysicus aber ist nach den Gesetzen, die durch ein anderes Wesen gesetzt sind. — Man könnte hier fragen: unter welchen Bedingungen würden die Substanzen originarie

einfließen? Da ein originarischer Einfluß der Substanzen ohne Vermittelung einer dritten geschieht, so kann keine Substanz in die andere originarie einfließen, als in die, von denen sie selbst eine Ursache ist; z. E. der Einfluß Gottes in die Welt, der Einfluß des Schöpfers in die Geschöpfe ist also nur allein originarie möglich. Allein der Einfluß der Substanzen, von denen kein anderes Wesen die Ursache ist, kann nicht unter einander originarie statt finden. Demnach können Substanzen, wofern sie nicht von einander abhängen, nicht unter einander originarie einfließen, sondern vermittelst einer dritten Substanz, von der sie alle hergebracht sind; denn alsdann gründen sich ihre Principia alle auf ein Principium.

Wo nur ein Commercium ist; da ist nicht nur ein Einfluß, sondern auch ein wechselseitiger Einfluß; alsdann kann nicht eine Substanz in die andere originarie einfließen, indem sie nicht wechselseitig eine der Urheber von der andern seyn kann, welches ungereimt ist. Da nun in jeder Welt ein Commercium ist, so muß dieses Commercium ein derivativum seyn. Das Commercium der Substanzen beruht also darauf, daß sie alle da sind durch eine; und deßwegen hat das Mannichfaltige der Substanzen eine Einheit, und dadurch machen sie ein Ganzes.

Alle nothwendigen Wesen sind isolirt (nicht im Raume, daß jede einen verschiedenen Raum einnimmt; denn der Raum verknüpft schon), sondern an sich selbst. Das Commercium ist also nicht durch den Raum,

sondern

sondern nur dadurch möglich, daß sie alle durch Einen sind und von Einem abhängen; denn sonst würden die, die von einem andern abhängen, nicht mit einander in commercio stehen. Jede Welt setzt also ein Urwesen voraus; denn es ist kein commercium möglich, als nur, in so fern sie also da sind durch Einen. Der Raum ist als Phänomenon die unendliche Verknüpfung der Substanzen unter einander. Durch den Verstand sehen wir nur ihre Verknüpfung ein, so fern sie alle in der Gottheit liegen. Dieses ist der einzige Grund, die Verknüpfung der Substanzen durch den Verstand einzusehen, sofern wir die Substanzen anschauen, als lägen sie allgemein in der Gottheit. Stellen wir uns diese Verknüpfung sinnlich vor; so geschiehet es durch den Raum. Der Raum ist also die oberste Bedingung der Möglichkeit der Verknüpfung. Wenn wir nun die Verknüpfung der Substanzen, die dadurch bestehet, daß Gott allen Dingen gegenwärtig ist, sinnlich vorstellen; so können wir sagen: Der Raum ist das Phänomenon der göttlichen Gegenwart. — Um nun die Systemata commercium explicandi besser einzusehen; so merke man: daß das Commercium derivativum, welches auf einem dritten Wesen beruht, entweder geschieht per influxum physicum oder hyperphysicum. Influxus physicus geschieht nach allgemeinen Gesetzen der Natur der Dinge. Der Influxus hyperphysicus geschiehet nicht nach allgemeinen Gesetzen, sondern nach allgemeinen Bestimmungen des entis extramundani. Z. E. wenn alle Glieder im menschlichen Körper nach

meinem Willen sich nach allgemeinen Gesetzen bewegen, so ist dies der influxus physicus. Wenn aber ein drittes Wesen alsdenn, wenn ich den Fuß bewegen will, denselben bewegt; so ist dies influxus hyperphysicus. Dieser influxus ist wieder zweifach: automaticus oder occasionalisticus. Harmonia automatica (denn alsdann ist es nicht mehr commercium, sondern harmonia) ist, wenn auf jeden einzelnen Fall die oberste Ursache eine Uebereinstimmung hat einrichten müssen; wo die Uebereinstimmung also nicht auf allgemeinen Gesetzen beruhete, sondern auf einer uranfänglichen Einrichtung, die Gott in die Maschine der Welt geleget hat. Z. E. wenn eine Maschine, welche die Flöte spielte, so eingerichtet wäre, daß sie nur das Stück, welches ich spielte, accompagniren könnte; würde ich aber ein neues spielen, so müßte auch eine andere Einrichtung gemacht werden. Wenn ich aber sage: der Grund ist nicht am Anfange so eingerichtet, so daß Gott continuirlich beim Fortgange der Welt, bei jeder Gelegenheit die Wirkung verrichtete; so wäre dieses influxus hyperphysicus occasionalisticus. Beide sind hyperphysisch. — Harmoniam automaticam nennt man auch harmoniam praestabilitam, und harmoniam occasionalisticam. Das erste System behauptete Leibnitz, das andere Cartesius. Beide Commercia, so fern sie hyperphysisch sind, geben keinen andern nexum, als einen idealen, und das Commercium wäre ein ideales Commercium. Die Welt ist aber ein totum; daher muß das Commercium ein reales seyn. Demnach ist das Systema explicationis

commercii substantialis kein anderes: als das per influxum. Nur per influxum können die Substanzen in nexu reali seyn. Dieser Influxus ist physicus, und zwar derivativus. Dieses ist der rechte Begriff, daß die Substanzen, indem sie alle durch Einen sind, eine Einheit der Substanz und der Mannichfaltigkeit der Veränderung ausmachen. Es ist eine Beziehung nach nothwendigen allgemeinen Gesetzen. Bei diesem influxus sind also zwei Stücke zu bemerken: daß es weder ein nexus coecus sey, noch hyperphysicus; ferner daß die wirkliche Vorstellung der Verknüpfung der Substanzen unter einander darin bestehe: daß sie alle beharren, indem sie alle da sind durch Einen. Der Begriff der Einheit der Welt gründet sich also auf die Einheit des Urwesens. Wenn diese in der theologia naturali eingesehn wird; so wird daraus die Einheit der Welt nothwendig folgen.

Vom Natürlichen und Uebernatürlichen.

Natur ist der innerliche erste Grund dessen, was zur Wirklichkeit des Dinges gehört. Wesen ist aber das erste Princip der Möglichkeit des Dinges. Alle Dinge, alle Substanzen haben Natur. Natur muß unterschieden werden: in die besondere Natur eines Dinges, und in die gesammte Natur. Die besondere Natur ist das erste Princip, woraus das, was dem Dinge zukommt, entspringt; z. E. die Natur des Körpers ist das, was dem Körper als Körper zukommt. So viel Dinge es

giebt, so viel sind auch Naturen. Was zu dem Accidentellen der Substanzen gehöret, wird zur Natur gerechnet. Das Wesen aber handelt vom logischen Prädicat, was zum Begriff des Dinges gehöret. Die verschiedenen Naturen machen die gesammte Natur, die Einheit der Welt aus. Die gesammte Natur ist die Natur der Welt, die man auch überhaupt Natur nennt. Allein die Summe der besondern Naturen allein, und die Natur aller Theile macht noch nicht die gesammte Natur aus; sondern dazu muß auch die Vereinigung kommen.

Dem Natürlichen wird entgegengesetzt: das Widernatürliche, Uebernatürliche und Unnatürliche. — Natürlich ist, was aus der besondern Natur des Dinges und auch aus der gesammten Natur kann erklärt werden. — Widernatürlich ist, was nicht aus der bestimmten Natur eines Dinges fließt. — Unnatürlich ist, was der besondern Natur des Dinges widerspricht. — Uebernatürlich ist, was aus der gesammten Natur nicht kann erklärt werden, sondern wo der Grund in dem ente extramundano gesucht werden muß. Die Ursache des Widernatürlichen wird in der gesammten Natur gesucht. Der Lauf der Natur ist die Reihe der Veränderungen der Begebenheiten. Ordnung der Natur ist eben dieselbe Reihe der Veränderungen, so fern sie aber unter einer allgemeinen Regel stehen. Der Lauf der Natur ist von der Ordnung der Natur unterschieden. Der Lauf der Natur kann empirisch erkannt werden; die Ordnung aber durch den Verstand, indem ich die Regel

wahrnehme. Der Lauf der Natur ist jederzeit eine Ordnung der Natur; denn sofern die Begebenheiten natürlich folgen, so haben sie in der Natur der Dinge ein Princip, woraus sie entspringen. Jede Natur hat Gesetze. Die Gesetze sind allgemeine Formeln, wodurch das Mannichfaltige aus dem allgemeinen Princip erkannt wird; denn **Formel ist die Regel der Ordnung.** Wir können uns denken, daß der Lauf der Natur unterbrochen werden kann, wenn den mannichfaltigen Veränderungen, die aus der Natur der Welt entspringen, etwas Uebernatürliches untergeschoben wird. Das Uebernatürliche in der Reihe der Ordnung unterbricht den Lauf und die Ordnung der Natur. —

Begebenheiten tragen sich in der Zeit zu. Die Zeit ist aber in der Welt. Der Anfang der Natur ist nur die Bedingung, unter der die Begebenheiten in der Welt geschehen können. **Demnach ist die Schöpfung keine Begebenheit,** sondern nur das, wodurch die eventus geschehen. Es ist also eine actio supernaturalis, gehört aber nicht zum Lauf der Welt; sie gehört zum supernaturali, was den Lauf der Natur unterbricht.

Von den Wundern.

Eine Begebenheit in der Welt, die nicht nach der Ordnung der Natur geschieht, ist ein Wunder. Das Wort **Wunder** soll bedeuten eine Begebenheit, die der erkannten Natur nicht gemäß

geschiehet, obgleich es einer höhern Ordnung gemäß seyn könnte. Wir wundern uns nur darüber, wenn etwas geschiehet, was nicht gewöhnlich ist. Wenn übernatürliche Begebenheiten gewöhnlich wären, so würde sich Keiner darüber wundern. Man wundert sich also, wenn etwas der bekannten Ordnung der Natur zuwider ist. Hier nehmen wir aber nicht Rücksicht auf die bekannte Ordnung der Natur, sondern nehmen eine Begebenheit, die an und für sich selbst ein Wunder ist. — Die Wunder werden den natürlichen Begebenheiten entgegengesetzt. Bei den Wundern bemerken wir, daß sie geschehen können aus den Kräften der Natur, und das ist die Materie des Wunders. Daß aber aus diesen Kräften der Natur die Begebenheit nach der Ordnung der Dinge fließet, das ist die Form des Wunders. Die Ursache des Wunders liegt also nicht blos in der Materie, sondern auch in der Form. Die Wunder sind demnach zweifach: Miracula materialia und formalia.

Materialia, in quibus causa eventus non est naturalis. Formalia, in quibus determinatio causae non fit secundum ordinem naturae. Ein materielles Wunder ist eine Begebenheit, in welcher sogar die Ursache außerhalb der Natur ist. Ein formelles Wunder, wo zwar die Ursache in der Natur ist, aber die Bestimmung ihrer Wirkung nicht nach der Ordnung der Natur geschiehet. Materialia sind solche, wozu die Kraft in der Natur nicht angetroffen wird. Formalia sind, wozu wohl die Kräfte in der Natur liegen, aber

die Bestimmung der Kräfte zu der Begebenheit nicht nach dem Laufe der Natur geschiehet. Quoad materiam kann also etwas in der Natur gegründet seyn; aber nicht quoad formam. Das Wesentliche des Wunders beruht also auf der Form, auf der Bestimmung der Ordnung der Natur. Hierdurch wird viel theologischer Wahn zerstört, wenn man sich bemühet, die Wunder halb natürlich zu erklären, und die Kräfte in der Natur aufzusuchen. Allein dadurch wird das Wunder nicht kleiner; denn wenn es ein Wunder seyn soll, so darf man nicht in Ansehung der Mittelursachen verlegen seyn, und Gott ein Naturmittel an die Hände geben; denn die Bestimmung dieses Naturmittels ist doch nicht in der Natur, und dann ist es ein eben solches Wunder. Z. E. wenn man die Niederlage des Sanheribs durch den Engel (durch einen Engel wird jede göttliche Wirkung und Ausführung seiner Rathschlüsse verstanden), durch den tödtlichen Wind Samiel erklärt; so hat es zwar mit dem Winde solche Bewandtniß, aber das ist ein eben solches Wunder, daß der Wind gerade zu der Zeit auf das Heer des Sanheribs habe wirken müssen. Den Durchgang der Kinder Israel durch das rothe Meer bemühet man sich eben so zu erklären; indem man sagt: der Wind habe einen Theil des rothen Meeres vom Wasser so entblößt, daß die Kinder Israel hindurch gehen konnten. Hier liegt zwar die Ursache in der Natur; allein das geschiehet doch nicht nach der Ordnung der Natur, daß ein Wind alsdann wehen müßte, wenn ein Volk von einem fremden König unter-

drückt und verfolgt würde; es gehöret also hierzu eine besondere Direction. — Ein formales Wunder ist ein eben solches Wunder, als ein materiales. Die miracula formalia theilet man noch ein in praestabilita und occasionalia. Miraculum praestabilitum ist: wenn schon von Anfang an die Einrichtung der Natur so gemacht ist, daß die Ursache in einzelnen Fällen nicht nach allgemeinen Gesetzen eine Wirkung hervorbringt. Z. E. wenn Gott schon von Anfang der Welt an solche Einrichtung gemacht hätte, daß der Wind auf den einzelnen Fall des Durchgangs der Kinder Israel durchs rothe Meer hätte wehen müssen, oder wenn er ihn bei Gelegenheit des Durchganges geschaffen hätte. Die Ausflüchte also, die Wunder für formalia und für praestabilita zu halten, dienen zu nichts als die Augen zu verkleistern. Der Gebrauch der Vernunft wird dadurch noch eher unterbrochen, als durch die miracula materialia. Der Gebrauch der Vernunft erfordert, daß wir uns denken müssen, es sey eine Natur, das ist, ein Princip der Welt, wo nach allgemeinen Regeln die Bestimmungen der Welt ausfließen. Der Gebrauch der Vernunft findet also statt, sofern die Natur und eine Ordnung der Natur da ist. Die Ordnung ist also die einzige Bedingung des Gebrauchs der Vernunft. Der Verstand nimmt dieses als eine nothwendige Hypothese an, daß alle Erscheinungen nach Regeln geschehen. Jedes Unterbrechen der Natur ist also eine Störrung des Verstandes. — Wunder sind aber nicht an sich selbst unmöglich; denn die Ordnung der Dinge nehmen wir als

eine nothwendige Hypothese an, wegen der Einrichtung des Verstandes und der Vernunft. Allein Miracula können nicht anders angenommen werden, als nur im höchsten Nothfalle. Der höchste Nothfall ist aber der, wo wir den Gebrauch unserer Vernunft selbst aufheben müssen. In dem Falle müssen nur Wunder eingeräumt werden, wo wir befugt sind, den Gebrauch der Vernunft in der Natur zu hemmen. — Die Bedingung, unter der es erlaubt ist, Wunder anzunehmen, ist diese: der Lauf der Natur stimmt nicht mit moralischen Gesetzen überein. Also ist im Lauf der Natur Unvollkommenheit; sie stimmt nicht mit den Bedingungen, die als Bewegungsgründe concurriren sollten, zu den moralischen Gesetzen. Um diese Unvollkommenheit zu ergänzen, sind Wunder möglich. Allein deßwegen brauchen wir nicht Wunder anzunehmen; wir können ja noch hoffen, daß einst die Natur mit der Moralität übereinstimmen werde. Allein die höchste Moralität ist eine Vereinigung mit dem höchsten Wesen. Wenn nun ein Fall von der Art ist, der durch natürliche Ordnung nicht kann erkannt werden, sich aber auf den Zweck der Moralität bezieht; in diesem Falle ist es erlaubt, Wunder anzunehmen. Wenn nun das Evangelium von Christo solche Zwecke hat, so ist es erlaubt, Wunder anzunehmen. Miracula können seyn, entweder rigorosa oder comparativa. — Miraculum rigorosum est eventus supernaturalis, quatenus interrumpit ordinem naturae. — Miraculum comparativum ist, wenn eine Begebenheit zwar in Ansehung

der gesammten Natur natürlich ist, aber nach der bekannten Natur nicht kann erkannt werden. Dahin gehöret alles, was durch den Einfluß der Geister erklärt wird. Dieses kann zwar nach der gesammten Natur möglich seyn; es gehet aber über die Schranken unseres Verstandes, indem wir die Natur der Geister eben so wenig, als die Natur Gottes kennen. Demnach ist es, nach der Maxime der Vernunft, eben so viel, wenn wir annehmen: es geschehe etwas durch Geister oder durch das höchste Wesen selbst, weil wir die Natur beider Wesen nicht kennen. Und wenn wir schon Wunder annehmen wollen, so ist es besser, solche Wunder anzunehmen, die durch das höchste Wesen und nicht durch Geister bewirkt werden.

Ueberhaupt sind wir dazu nicht befugt; es ist eine Verwegenheit, aus dem Geleise, das uns Gott vorgeschrieben hat, unsern Verstand zu gebrauchen, herauszugehn. Wir müssen die Ursachen untersuchen, und nicht alles auf die Direction Gottes schreiben. Wer hat uns das geheißen, Gott alles unmittelbar zuzuschreiben? Es läuft zwar freilich alles zuletzt darauf hinaus; wir sollen aber in dem Zirkel, der uns gegeben ist, bleiben. Es ist eine Verwegenheit, die Geheimnisse Gottes entdecken zu wollen. — Wunder müssen selten seyn; dieses suchen viele, besonders Theologen, zu behaupten; allein das Wort selten ist hier unbestimmt, denn man weiß doch nicht, ob etwa aller Jahre 10 Wunder selten oder schon viel sind. Also läßt sich dieses objective durch den Verstand nicht beweisen; allein nach subjectiven Principien

mögen wir die Wunder als selten annehmen; denn der Verstand läßt sich nach Regeln gebrauchen. — Regeln und Sätze können durch die Erfahrung gefunden werden, wenn wir sehen, daß gewisse Begebenheiten in gewissen Beziehungen auf einander allgemein zusammenstimmen; mithin jede Ausnahme der Begebenheit hebt die Regel auf. Wenn nun vielfältig und oft Ausnahmen der Regeln geschehen; so heben sie den Gebrauch der Regeln auf, folglich auch den Gebrauch der Vernunft. — Die Ausnahmen sind Exceptiones der Regel. Exceptionen müssen aber nicht mehrere seyn, als der Fälle der Bestimmung; denn sonst wenn mehrere Exceptiones sind, so heben sie die Regel auf, und alsdann sind sie nicht mehr Exceptiones, sondern dann müßten aus den Exceptionen andere Regeln gemacht werden; demnach müssen Exceptionen nur selten seyn. Wunder sind auch eben nur dadurch, daß eine Ordnung der Natur ist; wäre keine Ordnung der Natur, so könnte auch keine unterbrochen werden. Die Wunder sind aber Begebenheiten, die die Ordnung der Natur unterbrechen. Damit also Ordnung sey, müssen Begebenheiten in gewisser Beziehung nach allgemeinen Gesetzen übereinstimmen, und die Wunder nur als eine Ausnahme von der Ordnung und Regel angenommen werden. Die Ausnahmen sind aber selten. Die Ursache, Wunder selten anzunehmen, liegt in dem Gebrauche des Verstandes.

Es giebt zweierlei Köpfe in Ansehung der Wunder; einige, die zwar die Wunder nicht läugnen, aber sie schwierig machen; andere aber, die sehr geneigt sind,

solche anzunehmen. Die Ursache liegt im Gebrauche der Vernunft. Wer gewohnt ist, sich seiner Vernunft zu bedienen, macht Schwierigkeit in Ansehung der Wunder; wer aber keinen Gebrauch der Vernunft macht, nimmt sehr gerne Wunder an; denn alsdann braucht er nicht nachzudenken, und ist eben so klug, als der andere. Man ist geneigt, Wunder vergangener Zeiten eher zuzugeben, als jetziger Zeiten; ob man gleich gar nicht beweisen kann, warum nicht jetzt eben so Wunder geschehen könnten, als vorhin. Die Ursache hiervon ist: Was ehedem von Wundern geschehen ist, das stört den jetzigen Gebrauch der Vernunft gar nicht. Allein wir müssen von den Alten auch nicht glauben, daß sie den Gebrauch ihres Verstandes durch Wunder gestöret haben; sie müssen denselben auch eben so, als wir, gebraucht haben. Wir können also Keinem verdenken, wenn er von den Wundern eine Erklärung zu geben sucht, nämlich wenn dadurch in der Moralität nichts verringert wird.

3) Psychologie.

Einleitende Begriffe.

In den vorigen Theilen der Metaphysik ist von der Natur überhaupt gehandelt, und die Gegenstände sind überhaupt erwogen worden. In dieser Rücksicht bedeutet die Natur den Inbegriff aller innern Principien und alles dessen, was zum Daseyn des Dinges gehöret. Wenn man aber von der Natur generaliter redet; so ist es nur der Form nach, und dann bedeutet die Natur keinen Gegenstand, sondern nur die Art, wie der Gegenstand existirt. — Die Natur ist das im Daseyn, was das Wesen im Begriffe ist. In der Kosmologie ist geredet worden von der Natur jedes Dinges überhaupt, von der Natur der Welt, oder der Natur im allgemeinen Verstande, wo sie den Inbegriff aller Naturen bedeutet; und dann ist die Natur der Inbegriff aller Gegenstände der Sinne. Diese Erkenntniß von den Gegenständen der Sinne ist Physiologie. Was nun kein Gegenstand der Sinne ist, das geht über die Natur, und

ist hyperphysisch. Demnach ist der Inbegriff aller Gegenstände der Sinne Natur, und die Erkenntniß von dieser Natur ist Physiologie. Diese Erkenntniß der Natur oder Physiologie kann zweifach seyn: empirisch und rational. Diese Eintheilung der Physiologie geht aber nur auf die Form. — Die empirische Physiologie ist die Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, so fern sie aus Principien der Erfahrung geschöpft ist. Die rationale Physiologie ist die Erkenntniß der Gegenstände, so fern sie nicht aus der Erfahrung, sondern aus einem Vernunftbegriffe geschöpft ist. Der Gegenstand ist immer ein Gegenstand der Sinne und Erfahrung; nur die Erkenntniß von ihm kann durch reine Vernunftbegriffe erlangt werden; denn dadurch unterscheidet sich die Physiologie von der Transcendentalphilosophie, wo auch der Gegenstand nicht aus der Erfahrung, sondern aus einer Vernunft entlehnt ist. Zur Physiologia rationalis wird also z. E. gehören, daß ein Körper bis ins Unendliche theilbar sey; denn zum Begriffe des Körpers gehört ein Ganzes von Materie. Materie aber nimmt einen Raum ein, und der Raum ist ins Unendliche theilbar; also auch jede Erscheinung im Raume. Zur Materie gehört ferner eine gewisse Leblosigkeit (vis inertiae), wodurch sie sich vom denkenden Wesen unterscheidet. Demnach kann sich eine Materie nicht anders, als von einer fremden Kraft getrieben, bewegen. Dieses alles gehöret zur Physiologia rationalis, und überhaupt die ganze Bewegungslehre kann man aus dem Begriffe des Körpers einsehen. Daß aber die Körper

sich einander anziehen; daß sie schwer sind; daß Körper flüssig sind — das kann alles nur aus der Erfahrung erkannt werden; folglich gehöret dieses zur Physiologia empirica. Die Physiologie kann aber auch dem Objecte oder der Materie nach eingetheilt werden. Da die Physiologie eine Erkenntniß der Gegenstände der Sinne ist, so wird man die Eintheilung leicht einsehen, wenn man merkt, daß man zweierlei Sinne habe, nämlich einen äußern und einen innern Sinn. Demnach giebts eine Physiologie von Gegenständen des äußern, und eine Physiologie von Gegenständen des innern Sinnes. Die Physiologie des äußern Sinnes ist Physik, und die Physiologie des innern Sinnes ist Psychologie. Beide Theile, sowohl Physik, als Psychologie, können, nach der vorigen Eintheilung, der Form nach zweifach seyn: empirisch und rational. Es giebt demnach eine empirische und rationale Physik und Psychologie. Die allgemeine Bestimmung der Handlung, oder der allgemeine Charakter des Gegenstandes des innern Sinnes ist Denken; und der allgemeine Charakter des Gegenstandes des äußern Sinnes ist Bewegen. In der Psychologia generalis wird also von den denkenden Wesen überhaupt gehandelt, welches die Pneumatologie ist. In der Psychologia speciali aber von dem denkenden Subjecte, welches wir kennen, und das ist unsere Seele. Auf eben die Art wird auch in der Physica generali von den Gegenständen des äußern Sinnes, oder den Körpern überhaupt, und in der Physica speciali von den Körpern, die wir kennen, ge-

handelt. Psychologia empirica ist die Erkenntniß von den Gegenständen des innern Sinnes, so fern sie aus der Erfahrung geschöpft ist. Physica empirica ist die Erkenntniß von den Gegenständen des äußern Sinnes, so fern sie aus der Erfahrung entlehnt ist. Die rationale Psychologie ist die Erkenntniß der Gegenstände des innern Sinnes, so fern sie aus der reinen Vernunft entlehnt ist. — Eben so wenig, als die empirische Physik zur Metaphysik gehört; eben so wenig gehöret auch die empirische Psychologie zur Metaphysik. Denn die Erfahrungslehre des innern Sinnes ist die Erkenntniß der Erscheinungen des innern Sinnes, so wie die Körper Erscheinungen des äußern Sinnes sind. Es geschieht also in der Psychologia empirica eben dasselbe, was in der empirischen Physik geschiehet; nur daß der Stoff in der Psychologia empirica durch den innern, und in der empirischen Physik durch den äußern Sinn gegeben ist. Beide sind also Erfahrungslehren.

Metaphysik unterscheidet sich dadurch von der Physik und aller Erfahrungslehre, daß sie eine Wissenschaft der reinen Vernunft ist, dagegen die Physik ihre Principia aus der Erfahrung entlehnt. Es ist sehr gut, die Grenzen der Wissenschaften zu bestimmen und den Grund der Eintheilungen einzusehen, damit man ein System habe; denn ohne dieses ist man immer ein Lehrling, und man weiß nicht, wie die Wissenschaft, z. E. die Psychologie in die Metaphysik gekommen, und ob es nicht

möglich

möglich wäre, daß mehrere Wissenschaften herein gebracht werden könnten. Demnach siehet man ein, daß die Psychologia rationalis und die Physica rationalis wohl zur Metaphysik gehören, weil ihre Principien aus reiner Vernunft entlehnt sind. Die Psychologia empirica und die Physica empirica gehören aber gar nicht dahin.

Die Ursache, warum die Psychologia empirica in die Metaphysik gesetzt worden ist, ist wohl diese: Man hat niemals recht gewußt, was Metaphysik sey, obgleich sie so lange ist tractirt worden. Man wußte ihre Grenzen nicht zu bestimmen; daher setzte man vieles herein, was nicht darein gehörte; welches auf der Definition beruhte, indem man sie durch „die ersten Principien der menschlichen Erkenntniß" definirte. Nun ist aber gar nichts determinirt dadurch; denn in allen Stücken ist immer ein Erstes. Die zweite Ursache war wohl diese: Die Erfahrungslehre der Erscheinungen der Seele ist zu keinem Systeme gekommen, so daß sie eine besondere akademische Disciplin hätte ausmachen sollen. Würde sie so groß seyn, als die empirische Physik; so würde sie sich eben so von der Metaphysik durch ihre Weitläuftigkeit abgesondert haben. Weil sie aber klein ist, und man sie nicht ganz weglassen wollte, so schob man sie in der Metaphysik an die rationale Psychologie; und der Gebrauch läßt sich wohl nicht so bald abschaffen. Jetzt aber wird sie schon sehr groß, und beinahe wird sie zu eben solcher Größe, als die empirische Physik gelangen. Sie verdient auch, eben so besonders vorgetra-

gen zu werden, als die empirische Physik; denn die Erkenntniß des Menschen giebt der Erkenntniß der Körper nichts nach; ja sie ist derselben, dem Werthe nach, weit vorzuziehen. Wird sie zu einer akademischen Wissenschaft, so ist sie in der Lage, ihre völlige Größe zu erlangen; denn ein akademischer Lehrer hat mehr Uebung, als ein zunftfreier Gelehrter, in den Wissenschaften. Der erstere sieht die Lücken und das Undeutliche durch den öftern Vortrag derselben eher ein, und hat bei jedem neuen Vortrage die neue Bestimmung, solches zu verbessern. Es werden demnach mit der Zeit eben solche Reisen angestellt werden, um Menschen zu erkennen, als man angestellt hat, Pflanzen und Thiere kennen zu lernen. Die Psychologie ist also eine Physiologie des innern Sinnes oder der denkenden Wesen, so wie die Physik eine Physiologie des äußern Sinnes oder der körperlichen Wesen ist. Die denkenden Wesen betrachte ich entweder blos aus Begriffen, und das ist die Psychologia rationalis; oder durch Erfahrung, die theils innerlich in mir selbst geschiehet, oder äußerlich, die ich an andern Naturen wahrnehme, und nach der Analogie, die sie mit mir haben, erkenne; und das ist die Psychologia empirica, wo ich denkende Naturen durch Erfahrung betrachte. Das Substratum, welches zum Grunde liegt, und welches das Bewußtseyn des inneren Sinnes ausdrückt, ist der Begriff von Ich, welcher blos ein Begriff der empirischen Psychologie ist. Der Satz: Ich bin, ist von Cartesius als der erste Erfahrungssatz

angenommen worden, der evident ist; denn die Vorstellungen vom Körper könnte ich haben, wenn auch keine Körper da wären; aber mich schaue ich selbst an, ich bin mir unmittelbar bewußt. Des Daseyns aller Dinge außer mir bin ich mir aber nicht bewußt, sondern nur der Vorstellung. Es folgt aber nicht, daß auch Dingen allemal solche Vorstellungen zum Grunde liegen müssen, es sind nur analoga der Erfahrung; ich schließe aus der Erfahrung auf das Daseyn. Dieses Ich kann im zweifachen Verstande genommen werden: Ich als Mensch, und Ich als Intelligenz. Ich, als ein Mensch, bin ein Gegenstand des inneren und äußeren Sinnes. Ich als Intelligenz bin ein Gegenstand des innern Sinnes nur; ich sage nicht: ich bin ein Körper, sondern: das an mir ist, ist ein Körper. Diese Intelligenz, die mit dem Körper verbunden ist, und den Menschen ausmacht, heißt Seele; aber allein betrachtet ohne den Körper heißt sie Intelligenz. Die Seele ist also nicht blos denkende Substanz, sondern in so fern sie mit dem Körper verbunden eine Einheit ausmacht. Demnach sind die Veränderungen des Körpers meine Veränderungen.

Ich als Seele werde vom Körper determinirt, und stehe mit demselben im Commercio. Ich als Intelligenz bin an keinem Orte; denn der Ort ist eine Relation der äußern Anschauung; als Intelligenz aber bin ich kein äußerer Gegenstand, der in Ansehung der Relation bestimmt werden kann. Mein Ort in der Welt wird also durch den Ort meines Körpers in der

Welt bestimmt; denn was erscheinen und in äußerer Relation stehen soll, muß ein Körper seyn. Meinen Ort werde ich also nicht unmittelbar bestimmen können, sondern ich als Seele bestimme meinen Ort in der Welt durch den Körper; aber meinen Ort im Körper kann ich nicht bestimmen, denn sonst müßte ich mich in einer äußern Relation anschauen können. Der Ort der Seele im Gehirn, den wir uns vorstellen, ist nur ein Bewußtseyn der näheren Dependenz der Stelle des Körpers, wo die Seele am meisten wirkt. Es ist ein Analogon des Orts, aber nicht ihre Stelle. Schon das bloße Bewußtseyn giebt mir den Unterschied von Seele und Körper; denn das äußere, was ich an mir sehe, ist offenbar von dem denkenden Principio in mir unterschieden; und dieses denkende Princip ist wieder von alle dem, was nur ein Gegenstand der äußeren Sinne seyn kann, unterschieden.

Es kann ein Mensch, dem sein Leib aufgerissen worden ist, seine Eingeweide und alle seine innern Theile sehen; also ist dieses Innere blos ein körperliches Wesen, und von dem denkenden Wesen ganz unterschieden. Es kann ein Mensch viele von seinen Gliedern verlieren, deßwegen bleibt er doch, und kann sagen: Ich bin. Der Fuß gehöret ihm. Ist er aber abgesäget; so sieht er ihn eben so an, als jede andere Sache, die er nicht mehr gebrauchen kann, wie einen alten Stiefel, den er wegwerfen muß. Er selbst aber bleibt immer unverändert, und sein denkendes Ich verliert nichts. Es sieht also jeder

leicht ein, auch durch den gemeinsten Verstand: daß er eine Seele habe, die vom Körper unterschieden ist.

Der bloße Begriff vom Ich, der unveränderlich ist, den man gar nicht mehr beschreiben kann, so fern er das Object des innern Sinnes ausdrückt und es unterscheidet, ist das Fundament von vielen anderen Begriffen. Denn dieser Begriff von Ich drückt aus:

1) Die Substantialität. — Substanz ist das erste Subject aller inhärirenden Accidenzen. Es ist dieses Ich aber ein absolutes Subject, dem alle Accidenzen und Prädicate zukommen können, und was gar kein Prädicat von einem andern Dinge seyn kann. Also drückt das Ich das Substantiale aus; denn dasjenige Substratum, was allen Accidenzen inhäriret, ist das Substantiale. Dieses ist der einzige Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können. Wir können von keinem Dinge das Substratum und das erste Subject anschauen; aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an. Es drückt also das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das Substantiale selbst aus. Ja was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, haben wir von diesem Ich entlehnt. Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanzen. Es drückt dieser Begriff vom Ich

2) Die Simplicität aus, daß die Seele, die in mir denkt, eine absolute Einheit ausmache, ein Singulare in sensu absoluto, und also die Simplicität; denn viele Substanzen können nicht zu-

sammen eine Seele ausmachen. — Viele können ja nicht sagen: Ich; es ist also dieses der stricteste Singularis. — Endlich drückt auch dieser Begriff vom Ich

3) Die Immaterialität aus. Die Ursache, daß die Menschen sich geistige Wesen gedacht, ist die Zergliederung von sich selbst. Es ist durch die Zergliederung dessen geschehen, was sie dachten, wenn sie sich selbst als Gegenstände des inneren Sinnes vorstellten; denn nach ihrem Bewußtseyn mußte es ihnen einleuchtend seyn, daß dieses kein Gegenstand des äußeren Sinnes sey. Was aber kein Gegenstand des äußeren Sinnes ist, das ist immateriell. — Immateriell ist aber etwas, wenn es im Raume gegenwärtig ist, ohne einen Raum einzunehmen, und ohne undurchdringlich zu seyn.

Ich als Intelligenz bin ein Wesen, das denkt, und das will. Das Denken und Wollen kann aber nicht angeschaut werden; also bin ich auch kein Object der äußerlichen Anschauung. Was aber kein Object der äußeren Anschauung ist, das ist immateriell. Dieses dient nur in sofern, als diese Hauptkategorie das Bewußtseyn eines Subjects beweiset, das vom Körper unterschieden ist, also eine Seele beweis't; mithin können wir schon insofern von einer Seele reden. Ich bin mir zweifacher Gegenstände bewußt:

1) meines Subjects und meines Zustandes;
2) der Dinge außer mir. —

Meine Vorstellung wird entweder auf Gegenstände

gerichtet, oder auf mich selbst. Im ersten Falle bin ich mir andrer Erkenntnisse bewußt; im zweiten Falle meines Subjects. Z. E. ein Mensch, der da rechnet, ist sich der Zahlen bewußt; in der Zeit aber, da er rechnet, seines Subjects gar nicht. Dieses ist die Conscientia logica, die unterschieden ist von der conscientia psychologica, wo man sich nur seines Subjects bewußt ist. Das objective Bewußtseyn, oder die Erkenntniß von Gegenständen mit Bewußtseyn, ist eine nothwendige Bedingung, von allen Gegenständen eine Erkenntniß zu haben. Das subjective Bewußtseyn ist aber ein gewaltsamer Zustand. Es ist ein auf sich selbst gekehrtes Beobachten; es ist nicht discursiv, sondern intuitiv. Der gesundeste Zustand ist das Bewußtseyn äußerer Gegenstände. Doch ist der Zustand der Perception oder des Bewußtseyns seiner selbst auch nöthig, und zwar als eine Revision nöthig. Das Bewußtseyn ist ein Wissen dessen, was mir zukommt. Es ist eine Vorstellung von meinen Vorstellungen, es ist eine Selbstwahrnehmung, Perception. Was das objective Bewußtseyn anlangt, so heißen diejenigen Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben, klare Vorstellungen, davon man sich bewußt ist; deutliche, deren Merkmale man sich auch bewußt ist; dunkle, deren man sich gar nicht bewußt ist. Eigentlich gehören diese Unterschiede in die Logik. So viel als zur Psychologie gehört, merke man hier an, daß es dunkle Vorstellungen giebt. Leibnitz sagte: der größte Schatz der Seele besteht in dunklen Vorstellungen, welche nur durch das Bewußtseyn der Seele deut-

lich werden. Wenn wir uns aller unserer dunkeln Vorstellungen und des ganzen Umfanges der Seele möchten auf einmal unmittelbar durch ein übernatürliches Verhältniß bewußt werden; so möchten wir über uns selbst, und über den Schatz in unserer Seele erstaunen, welchen Reichthum sie von Erkenntnissen an sich enthält. Wenn wir durch ein Telescop unsere Augen auf die entferntesten Himmelskörper werfen; so thut das Telescop nichts weiter, als daß es nur in uns das Bewußtseyn von unzähligen Himmelskörpern erweckt, die mit bloßen Augen nicht können gesehen werden, welches aber schon dunkel in unserer Seele lag. Würde sich der Mensch alles dessen bewußt seyn können, was er an den Körpern durch Mikroscope wahrnimmt; so würde er eine große Kenntniß von den Körpern haben, die er auch anjetzt schon wirklich weiß, nur daß er sich derselben nicht bewußt ist. Ferner, alles was in der Metaphysik und Moral gelehrt wird, das weiß schon ein jeder Mensch; nur war er sich dessen nicht bewußt; und der uns solches erklärt und vorträgt, sagt uns eigentlich nichts Neues, was wir noch nicht gewußt hätten, sondern er macht nur, daß ich mir dessen, was schon in mir war, bewußt werde. Würde Gott auf einmal unmittelbar Licht in unsere Seele bringen, daß wir uns aller unserer Vorstellungen könnten bewußt seyn, so würden wir alle Weltkörper ganz klar und deutlich sehen, eben so, als wenn wir sie vor Augen hätten. Wenn demnach im künftigen Leben unsere Seele sich aller ihrer dunkeln Vorstellungen bewußt seyn wird; so wird der Gelehrteste nicht weiter

kommen, als der Ungelehrteste; nur daß sich der Gelehrte schon hier etwas mehreren bewußt ist. Wenn aber in beider Seelen ein Licht aufgehen wird, so sind sie beide gleich klar und deutlich. Es liegt also im Felde der dunkeln Vorstellungen ein Schatz, der den tiefen Abgrund der menschlichen Erkenntnisse ausmacht, den wir nicht erreichen können.

Von der allgemeinen Eintheilung der geistigen Vermögen.

Ich fühle mich entweder als leidend, oder als selbstthätig. Was zu meinem Vermögen gehört, so fern ich leidend bin, gehört zu meinem untern Vermögen. Was zu meinem Vermögen gehöret, so fern ich thätig bin, gehört zu meinem obern Vermögen.

Es gehören drei Dinge zu meinem Vermögen:

1) Vorstellungen;
2) Begierden, und
3) das Gefühl der Lust und Unlust.

Das Vermögen der Vorstellungen, oder das Erkenntnißvermögen, ist entweder das untere Erkenntnißvermögen oder das obere Erkenntnißvermögen. Das untere Erkenntnißvermögen ist eine Kraft, Vorstellungen zu haben, so fern wir von Gegenständen afficirt werden. Das obere Erkenntnißvermögen ist eine Kraft, Vorstellungen aus uns selbst zu haben.

Das Begehrungsvermögen ist entweder ein oberes oder ein unteres Begehrungsvermögen. Das

untere Begehrungsvermögen ist eine Kraft, etwas zu begehren, so fern wir von Gegenständen afficirt werden. Das obere Begehrungsvermögen ist eine Kraft, etwas aus uns selbst unabhängig von den Gegenständen zu begehren.

Eben so ist auch das Vermögen der Lust und Unlust ein oberes oder unteres Vermögen. Das untere Vermögen der Lust und Unlust ist eine Kraft, an den Gegenständen, die uns afficiren, ein Wohl- oder Mißfallen zu finden. Das obere Vermögen der Lust und Unlust ist eine Kraft, unabhängig von den Gegenständen in uns selbst eine Lust und Unlust zu empfinden. Alle Untervermögen machen die Sinnlichkeit, und alle Obervermögen machen die Intellectualität aus. Die Sensitivität ist eine Bedingung der Gegenstände, etwas zu erkennen, so fern man von den Gegenständen afficirt wird; und etwas zu begehren, oder an etwas ein Wohlgefallen oder Mißfallen zu haben, so fern man von den Gegenständen afficirt wird. — Die Intellectualität ist aber ein Vermögen der Vorstellung, der Begierden oder des Gefühls der Lust und Unlust, so fern man von den Gegenständen ganz unabhängig ist. Sinnliche Erkenntnisse sind nicht dadurch sinnlich, weil sie verworren sind; sondern daß sie im Gemüth statt finden, so fern es von den Gegenständen afficirt wird. Die intellectuellen Erkenntnisse sind wiederum nicht dadurch intellectuell, weil sie deutlich sind, sondern weil sie aus uns selbst entspringen. Demnach können intellectuelle Vorstellungen verworren, und sinnliche

deutlich seyn. Darum, daß etwas intellectuell ist, ist es noch nicht deutlich, und darum, daß etwas sinnlich ist, ist es noch nicht dunkel. Also giebts sinnliche und intellectuelle Deutlichkeit. Die sinnliche besteht in der Anschauung, die intellectuelle in den Begriffen. Die Sinnlichkeit ist die passive Eigenschaft unsers Erkenntnißvermögens, so fern wir von den Gegenständen afficirt werden. Die Intellectualität ist aber die Spontaneität unseres Vermögens, so fern wir uns selbst entweder erkennen, oder etwas begehren, oder an etwas ein Wohlgefallen oder Mißfallen haben. — Die Ursache, warum Wolff und andere die verworrenen Erkenntnisse für sinnlich halten, ist diese: weil die Erkenntniß, ehe sie durch den Verstand bearbeitet wird, keine Deutlichkeit hat, sondern die Erkenntniß ist noch logisch verworren, d. h. wenn sie durch Begriffe nicht kann eingesehen werden. Aesthetisch verworren ist aber dasjenige, was durch die Sinne nicht deutlich kann begriffen werden. Ist nun die Erkenntniß verworren; so ist die Ursache nicht, weil sie sinnlich ist, sondern weil sie logisch verworren ist, und sie der Verstand noch nicht bearbeitet hat. Alle Erkenntnisse, die aus den Sinnen kommen, sind erst logisch verworren, wenn sie noch nicht vom Verstande bearbeitet sind; allein deßwegen, weil sie noch verworren sind, sind sie nicht sinnlich; sondern wenn sie von den Sinnen hergenommen sind, so bleiben sie ihrem Ursprunge nach sinnlich, wenn sie auch vom Verstande bearbeitet und deutlich werden. Denn die Deutlichkeit und Dunkelheit sind nur Formen, die sowohl den sinnlichen, als intellec-

tuellen Vorstellungen zukommen. Sinnlich und intellectuell aber sind sie ihrem Ursprunge nach; sie mögen deutlich oder verworren seyn.

Vom sinnlichen Erkenntnißvermögen im Einzelnen.

Das sinnliche Erkenntnißvermögen enthält diejenigen Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben, so fern wir von ihnen afficirt werden.

Wir unterscheiden aber das sinnliche Erkenntnißvermögen: in das Vermögen der Sinne selbst, und die nachgeahmte Erkenntniß der Sinne. Es entspringt die sinnliche Erkenntniß entweder gänzlich durch den Eindruck des Gegenstandes, und dann ist diese sinnliche Erkenntniß eine Vorstellung der Sinne selbst; oder es entspringt die sinnliche Erkenntniß aus dem Gemüthe, aber unter der Bedingung, unter welcher das Gemüth von den Gegenständen afficirt wird, und dann ist die sinnliche Erkenntniß eine nachgeahmte Vorstellung der Sinne. Z. E. die Vorstellung dessen, was ich sehe; ferner die Vorstellung vom Sauren, Süßen ꝛc. sind Vorstellungen der Sinne selbst. Aber vergegenwärtige ich mir ein Haus, was ich ehedem gesehen, so entspringt die Vorstellung jetzt aus dem Gemüth; aber doch unter der Bedingung, daß der Sinn vorher von diesem Gegenstande afficirt war. Solche sinnliche Erkenntnisse, die aus der Spontaneität des Gemüths entspringen, heißen: **Erkenntnisse der bildenden Kraft**; und die

Erkenntnisse, die durch den Eindruck des Gegenstandes entspringen, heißen: **Vorstellungen der Sinne selbst.**

Man kann die Sinnlichkeit auch auf folgende Art eintheilen: Alle sinnliche Erkenntnisse sind entweder **gegebene** oder **gemachte**. Zu den gegebenen können wir rechnen den Sinn überhaupt, oder die Vorstellung der Sinne selbst. Zu den gemachten rechnen wir:

1) facultatem fingendi;
2) facultatem componendi;
3) facultatem signandi.

Zur Facultas fingendi aber gehört:

a) facultas formandi,
b) facultas imaginandi,
c) facultas praevidendi.

Die Vorstellungen der bildenden Kraft werden also eingetheilt:

1) in die bildende Kraft an sich, welches das genus ist;
2) in die Abbildungskraft, facultas formandi;
3) in die Nachbildungskraft, facultas imaginandi;
4) in die Vorbildungskraft, facultas praevidendi.

Diese Kräfte gehören alle zur bildenden Kraft des sinnlichen Vermögens. Diese bildende Kraft, die zur Sinnlichkeit gehöret, ist unterschieden von der denkenden Kraft, die zum Verstande gehöret.

Von den Vorstellungen der Sinne selbst.

Die Vorstellungen der Sinne selbst sind möglich, so fern wir von den Gegenständen afficirt werden. Wir können aber auf eine verschiedene Weise von den Gegenständen afficirt werden; das heißt: die Vorstellungen der Gegenstände, die durch den Eindruck entspringen, sind von einander unterschieden; z. E. das Schmecken ist von dem Riechen unterschieden. So fern die verschiedenen Sinne keine Aehnlichkeit haben, nennen wir sie specifische Sinne; darum haben wir fünf: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen. Die Ursache, daß wir eine gewisse Anzahl Sinne haben, ist, weil wir eine gewisse Zahl der Organe des Körpers haben, wodurch wir den Eindruck von den Gegenständen empfangen, und also theilen wir die Sinne nach der Eintheilung der Organe des Körpers ein. Wir haben aber auch noch andere sinnliche Empfindungen, zu denen wir keine besondern Organe haben, und die wir also auch nicht unterscheiden können; z. E. das Gefühl der Kälte und Wärme, des Schalles rc. ist über unsern ganzen Körper verbreitet. Weil wir also nicht mehr als fünf Organe haben; so nehmen wir auch nur fünf Sinne an.

Einige von diesen Sinnen sind objectiv, andere subjectiv. Die objectiven Sinne sind mit den subjectiven zugleich verbunden; also sind die objectiven Sinne nicht allein objectiv, sondern auch subjectiv. Entweder ist das Objective bei den Sinnen größer, als das Subjective; oder das Subjective ist größer, als das Objective. Z. B.

bei dem Sehen ist das Objective größer, als das Subjective; und bei dem starken Schalle, der auf die Ohren dringt, ist das Subjective größer. Wenn wir aber nicht auf die Stärke, sondern auf die Qualität der Sinne sehen; so merken wir, daß das Sehen, Hören und Fühlen mehr objective als subjective, das Riechen und Schmecken aber mehr subjective als objective Sinne sind. Die subjectiven Sinne sind Sinne des Gewissen; die objectiven Sinne hingegen sind belehrende Sinne. Die belehrenden Sinne sind entweder feine, wenn sie vermittelst einer feinen Materie in der Entfernung auf uns wirken; oder grobe, wenn sie vermittelst einer groben Materie auf uns wirken und uns afficiren. So ist der Sinn des Gesichts der feinste, weil die Materie des Lichts, vermittelst welcher die Gegenstände uns afficiren, die feinste ist. Das Gehör ist etwas gröber; das Gefühl aber das gröbste. Das Gesicht und das Gefühl sind complett objective Vorstellungen. Das Gefühl ist aber das fundamentale der objectiven Vorstellungen; denn durch das Gefühl kann ich Gestalten wahrnehmen, indem ich sie von allen Seiten berühren kann; es ist also die Auslegungskunst der Gestalten. Durch das Sehen erkenne ich nur die Oberfläche des Gegenstandes.

Wir müssen nicht glauben, daß alle Erkenntnisse der Sinne aus den Sinnen kommen; sondern auch aus dem Verstande, der über die Gegenstände, die uns die Sinne darbieten, reflectirt, wodurch wir denn die sinnlichen Erkenntnisse erhalten. Auf solche Weise entspringt bei uns das vitium subreptionis; indem,

weil wir uns von Jugend auf angewöhnt haben, uns alles durch die Sinne vorzustellen, wir die Reflexionen des Verstandes über die Sinne nicht bemerken, und die Erkenntnisse für unmittelbare Anschauungen der Sinne halten.

Die alten Philosophen, als Aristoteles, und nach ihm die Scholastiker, sagten: daß alle unsere Begriffe aus den Sinnen herkämen, welches sie durch den Satz ausdrückten: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Der Verstand kann nichts erkennen, was nicht die Sinne vorher erfahren haben. Hierin hat Aristoteles wider den Plato geredet, der als ein mystischer Philosoph das Gegentheil behauptete, und nicht allein die Begriffe als angebohren, sondern auch als solche, die von der vorigen Anschauung Gottes übrig geblieben, betrachtete, woran uns nun der Körper hindere. — Epicur ging wieder zu weit, und sagte: Alle unsere Begriffe sind Erfahrungsbegriffe der Sinne. Um dieses bestimmt zu erkennen und einzusehen, wie weit der Satz des Aristoteles kann zugelassen werden, so muß man den Satz etwas einschränken, und sagen: Nihil est quoad materiam in intellectu, quod non antea fuit in sensu. Die Materie und den Stoff müssen uns die Sinne geben, und diese Materie wird durch den Verstand bearbeitet. Was aber die Form der Begriffe anlangt, so ist sie intellectuell. Die erste Erkenntnißquelle liegt also in der Materie, die die Sinne darreichen. Die zweite Erkenntnißquelle liegt in der Spontaneität des Verstandes. Wenn der Mensch erst

den

den Stoff hat; so kann er sich immer neue Vorstellungen machen. Z. E. wenn er schon einmal die Vorstellung von Farbe hat; so kann er sich neue Vorstellungen bilden durch Versetzung der Farben, die gar nicht in der Natur existiren. Aber neue Sinne kann man sich gar nicht vorstellen, weil uns der Stoff dazu fehlt. Die Sinne sind also ein nothwendiges Princip der Erkenntniß.

Wir haben aber auch ein Princip der Erkenntniß durch Begriffe, die gar nichts von den Sinnen erhalten; das heißt: wir haben Erkenntnisse von den Gegenständen, so fern wir gar nicht von den Sinnen afficirt werden, und das sind intellectuelle Begriffe. Es giebt also sensuale und intellectuale Begriffe. Wir können daher sagen: es ist nichts in dem Verstande, der Materie nach, was nicht in den Sinnen war; aber der Form nach giebts Erkenntnisse, die intellectual, die gar kein Gegenstand der Sinne sind. Z. E. in der Moral machen die sinnlichen Erkenntnisse die Basis a posteriori; aber der Verstand hat auch Grundbegriffe. Allein dieses muß man anführen; daß selbst die Begriffe des Verstandes, obgleich sie nicht von den Sinnen abgezogen sind, doch bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen; z. E. den Begriff von Ursache und Wirkung würde Keiner haben, wenn er nicht durch Erfahrung Ursachen wahrgenommen hätte. Den Begriff der Tugend würde kein Mensch haben, wenn er immer unter lauter Spitzbuben wäre. Demnach machen zwar die Sinne in so fern den Grund aller Erkenntnisse aus, obgleich nicht alle

Erkenntnisse aus ihnen ihren Ursprung haben. — Obgleich sie kein principium essendi sind, so sind sie doch conditio sine qua non.

Wo kommen sie aber in den Verstand hinein? Als unerschaffen und ungebohren muß man sie nicht annehmen; denn das macht aller Untersuchung ein Ende, und ist sehr unphilosophisch. Wenn sie angebohren sind, so sind sie Offenbahrungen. — Crusius hat von solchen Schwärmereien den Kopf voll gehabt, und er war so glücklich, daß er sich so was ganz denken konnte. Die Begriffe sind aber durch den Verstand, seiner Natur nach, bei Gelegenheit der Erfahrung entsprungen; denn der Verstand formirt bei Gelegenheit der Erfahrung und der Sinne Begriffe, die nicht von den Sinnen, sondern von der Reflexion über die Sinne abgezogen sind. — Locke hat sich hierin sehr geirret, indem er glaubte, alle seine Begriffe durch Erfahrung abzuziehen; da er sie doch aus der Reflexion abzog, die auf die Gegenstände der Sinne angewandt wird. Also der Materie nach entspringt alles aus den Sinnen; der Form nach aus dem Verstande, die aber dem Verstande nicht angebohren sind, sondern bei Gelegenheit der Erfahrung durch Reflexion entstehen. Diese Handlung der Reflexion üben wir aus, so bald wir Eindrücke der Sinnen haben. Durch Gewohnheit wird diese Reflexion uns geläufig, so daß wir nicht bemerken, daß wir reflectiren; und dann glauben wir, daß es in der sinnlichen Anschauung lieget.

Nun wollen wir sehen, wiefern die Begriffe von

der Reflexion abhängen. Wir können nämlich Kenntnisse von Gegenständen haben, davon wir gar keine Empfindung durch die Sinne haben. So kann ein Blindgebohrner die Erkenntniß vom Lichte haben, eben so wie ein Sehender, die ihm der Verstand darreicht; nur daß er die Empfindung nicht hat, und über die können wir auch nicht sprechen; denn da hat jeder seine eigene Empfindung bei dem Worte Licht. Wir können also die Eindrücke von den Urtheilen absondern. Die Erkenntniß der Sinne durch den Verstand ist etwas anderes, als die Erkenntniß durch Eindruck. Wenn wir nun die Reflexionen über die Empfindung für Eindrücke halten; so begehen wir einen Fehler des Unterscheidens. Die Gegenstände der Sinne veranlassen uns zum urtheilen. Diese Urtheile sind Erfahrungen, so fern sie wahr sind; sind sie aber vorläufige Urtheile, so sind sie ein Schein. Der Schein gehet vor der Erfahrung vorher; denn es ist ein vorläufiges Urtheil durch den Verstand über den Gegenstand der Sinne. Der Schein ist nicht wahr und auch nicht falsch; denn er ist die Veranlassung zu einem Urtheile aus der Erfahrung. Der Schein muß also von der Erscheinung unterschieden werden. Die Erscheinung liegt in den Sinnen; der Schein ist aber nur die Veranlassung, aus der Erscheinung zu urtheilen. Die Wahrnehmung geht sowohl auf den Schein, als auf wirkliche Gegenstände der Erfahrung; z. E. die Sonne geht auf, sie geht unter, bedeutet einen Schein. Aus dem Scheine der Gegenstände entspringt eine Illusion, und auch ein Betrug der Sinne. Illusion ist noch kein Betrug

der Sinne; es ist ein voreiliges Urtheil, dem das nachfolgende gleich widerstreitet. Solche Illusionen lieben wir sehr; z. E. durch einen optischen Kasten werden wir nicht betrogen; denn wir wissen es, daß es nicht so ist; wir werden aber zu einem Urtheil bewogen, welches gleich durch den Verstand widerlegt wird. Die Blendwerke sind von dem Betruge der Sinne unterschieden; beim Blendwerke entdeckt ich den Betrug. Weil uns die Gegenstände der Sinne zum Urtheilen veranlassen; so werden die Irrthümer fälschlich den Sinnen zugeschrieben, da sie doch eigentlich der Reflexion über die Sinne beizulegen sind. Demnach werden wir den Satz merken: Sensus non fallunt. Dieses geschiehet nicht deßwegen, weil sie richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen, aber in den Sinnen liegt der Schein. Sie verleiten zum urtheilen, obgleich sie nicht betrügen. Der Satz giebt uns Gelegenheit, die Gründe der Urtheile zu examiniren, und durch deren Auflösung den Trug zu entdecken. Dieser Satz giebt uns also Anlaß, hinter den Grund der Irrthümer zu kommen. Allgemeine Begriffe entspringen nicht durch die Sinne, sondern durch den Verstand.

Durch den Sinn entspringen nur einzelne Urtheile; wir bekommen also durch dieselben nicht den Begriff von der Ursache und Wirkung, auch nicht den Begriff vom Mangel; denn die Negation kann die Sinne nicht afficiren, und ich kann nicht sagen: Ich habe gesehen, daß Keiner im Zimmer ist; denn das Nichts kann ich nicht sehen.

Nachdem wir, bei der Sinnlichkeit, die Vorstellungen der Sinne selbst betrachtet haben, welches auch das Empfindungsvermögen kann genannt werden; auch der Sinn, in wiefern wir Vorstellungen und Erkenntnisse erlangen, so fern wir von den Gegenständen afficirt werden (die Erkenntnisse sind nur möglich, so fern die Gegenstände einen Einfluß auf unsere Sinne machen); so wollen wir jetzt die nachgeahmte Erkenntniß der Sinne betrachten, welches auch recht schicklich die bildende Kraft genannt wird; welches ein Vermögen ist, Erkenntnisse aus uns selbst zu machen, die aber demnach die Form an sich haben, nach der die Gegenstände unsere Sinne afficiren würden. Es gehört also dieses Bildungsvermögen wirklich zur Sinnlichkeit; es bringt Vorstellungen hervor, entweder der gegenwärtigen Zeit, oder Vorstellungen der vergangenen Zeit, oder auch Vorstellungen der zukünftigen Zeit. Demnach besteht das Bildungsvermögen:

1) aus dem Vermögen der Abbildung, welches Vorstellungen der gegenwärtigen Zeit sind; facultas formandi;
2) aus dem Vermögen der Nachbildung, welches Vorstellungen der vergangenen Zeit sind; facultas imaginandi;
3) aus dem Vermögen der Vorbildung, welches Vorstellungen der zukünftigen Zeit sind; facultas praevidendi.

Mein Gemüth ist jederzeit beschäftiget, das Bild des Mannichfaltigen, indem es durchgeht, sich zu formi-

ren. Z. E. wenn ich eine Stadt sehe, so formirt sich das Gemüth von dem Gegenstande, den es vor sich hat, ein Bild, indem es das Mannichfaltige durchläuft. Wenn daher ein Mensch in eine Stube kommt, die mit Bildern und Auszierungen überhäuft ist; so kann er sich kein Bild davon machen, indem sein Gemüth das Mannichfaltige nicht durchlaufen kann. Es weiß nicht, von welchem Ende es anfangen soll, um sich den Gegenstand abzubilden. So berichtet man, wenn ein fremder Mensch in die Peterskirche in Rom kömmt, daß er ganz bestürzt wird wegen der Mannichfaltigkeit der Pracht. Die Ursache ist: Seine Seele kann das Mannichfaltige nicht durchgehen, um es sich abzubilden. Dieses abbildende Vermögen ist das bildende Vermögen der Anschauung. Das Gemüth muß viele Beobachtungen anstellen, um sich einen Gegenstand abzubilden, indem es sich den Gegenstand von jeder Seite anders abbildet. Z. E. so sieht eine Stadt von der Morgenseite anders aus, als von der Abendseite. Es sind also viele Erscheinungen von einer Sache nach den verschiedenen Seiten und Gesichtspunkten. Aus allen diesen Erscheinungen muß das Gemüth, indem es sie alle zusammen nimmt, sich eine Abbildung machen.

Das zweite Vermögen ist das Vermögen der Nachbildung, nach welchem mein Gemüth die Vorstellungen der Sinne aus den vorigen Zeiten herbeizieht, und sie mit den Vorstellungen der gegenwärtigen verknüpft. Ich reproducire die Vorstellungen der vergangenen Zeit durch die Association, nach welcher eine Vorstel-

lung die andere herbeizieht, weil sie mit ihr in Begleitung war. Dieses ist das Vermögen der Imagination. Es wird sonst falsch das Einbildungsvermögen genannt, welches aber von ganz anderer Art ist; denn das ist ganz was anders, wenn ich mir einen Pallast, den ich ehedem gesehen habe, einbilde, und wenn ich mir neue Bilder mache. Das letzte ist das Einbildungsvermögen, wovon hernach Meldung geschehen wird.

Das dritte Vermögen ist das Vermögen der Vorbildung. Obgleich das Künftige in mir keinen Eindruck und also kein Bild macht, sondern nur das gegenwärtige; so kann man sich vorher doch von dem Künftigen ein Bild machen, und sich etwas vorher einbilden. Z. E. Man stellt sich die Gestalt vor, in welcher man seyn wird, wenn man eine Rede halten will. — Wie ist aber eine Vorbildung des Künftigen möglich? Die gegenwärtige Erscheinung hat Vorstellungen der vergangenen und der folgenden Zeit. In meinen Vorstellungen ist aber eine Reihe der folgenden Vorstellungen, wo sich die Vorstellungen des Vergangenen zum Gegenwärtigen so verhalten, wie sich die Vorstellungen des Gegenwärtigen zum Künftigen verhalten. Eben so, wie ich aus dem Gegenwärtigen ins Vergangene gehen kann, so kann ich auch aus dem Gegenwärtigen ins Künftige gehen. Gleichwie der gegenwärtige Zustand auf den vergangenen folgt, eben so folgt auf den gegenwärtigen der künftige. Dieses geschiehet nach Gesetzen der Imagination.

Dieser Unterschied der bildenden Kraft betrifft die

Zeit. Es giebt aber noch einen andern Unterschied, nach welchem wir noch zwei Vermögen der bildenden Kraft bekommen. Diese Vermögen sind das Vermögen der Einbildung, und das Vermögen der Gegenbildung. Das Vermögen der Einbildung ist das Vermögen, Bilder aus sich selbst, unabhängig von der Wirklichkeit der Gegenstände hervor zu bringen, wo die Bilder nicht aus der Erfahrung entlehnt sind. Z. E. ein Baumeister fingirt sich, ein Haus zu bauen, was er noch nicht gesehen hat. Dies Vermögen nennt man das Vermögen der Phantasie, und darf nicht mit der Imagination verwechselt werden. Die Einbildungskraft ist eine sinnliche Dichtungskraft, obgleich wir auch noch eine Verstandes-Dichtungskraft haben.

Das Vermögen der Gegenbildung ist das Vermögen der Charakteristik. Charakteristik ist das Gegenbild des andern. Gegenbild ist ein Mittel, das Bild des andern Dinges hervor zu bringen. So sind Worte Gegenbilder der Sachen, um die Vorstellungen der Sache sich zu concipiren. Weil es also Bilder vorstellt, so gehört es zur Sinnlichkeit, obgleich die Bilder nicht durch den Einfluß der Gegenstände, sondern aus uns selbst kommen; aber der Form nach gehöret es doch zur Sinnlichkeit.

Zuletzt könnte man noch ein Vermögen der Ausbildung hinzufügen. Wir haben nicht allein ein Vermögen, sondern auch einen Trieb, alles auszubilden und zu vollenden. So wie uns Sachen, Geschichten, Komödien oder dergleichen mangelhaft zu seyn scheinen;

so sind wir unablässig bemüht, es zum Ende zu bringen; man ärgert sich, daß die Sache nicht ganz ist. Dieses setzet ein Vermögen voraus, sich eine Idee des Ganzen zu machen, und die Gegenstände mit der Idee des Ganzen zu vergleichen.

Alle diese Actus der bildenden Kraft können willkührlich und auch unwillkührlich geschehen. Sofern sie unwillkührlich geschehen, gehören sie gänzlich zur Sinnlichkeit: so fern sie aber willkührlich geschehen, gehören sie zum obern Erkenntnißvermögen. Das Gedächtniß ist also ein Vermögen der willkührlichen Imagination oder Nachbildung; also ist zwischen dem Gedächtniß und dem Vermögen der Nachbildung kein wesentlicher Unterschied. So ist es auch mit andern bildenden Vermögen. Hypochondrische Personen haben unwillkührliche Einbildungen. Das willkührliche Einbildungsvermögen ist das Dichtkunstvermögen.

Von dem Vermögen der Gegenbildung oder Facultate characteristica müssen wir noch etwas ausführlicher anmerken: Vorstellung, die als Mittel der Reproduction durch Association dient, ist ein Symbolum. Die mehrsten symbolischen Vorstellungen kommen bei der Erkenntniß von Gott vor. Diese sind insgesammt per analogiam, d. i. durch eine Uebereinstimmung des Verhältnisses; z. E. die Sonne war bei den alten Völkern ein Symbolum, eine Vorstellung der göttlichen Vollkommenheit, indem sie, in dem großen Weltbau allenthalben gegenwärtig, vieles ertheilt (Licht und Wärme), ohne zu empfangen. So kann zum Symbol einer Republik der

menschliche Körper dienen, in welchem alle Glieder ein Ganzes ausmachen. Eine Erkenntniß des Verstandes, welche indirecte intellectual ist und durch den Verstand erkannt wird, aber durch ein Analogon der sinnlichen Erkenntniß hervorgebracht wird, ist eine symbolische Erkenntniß, die der logischen Erkenntniß, so wie die intuitive der discursiven entgegengesetzt wird. Die Verstandeserkenntniß ist logisch, wenn sie indirecte intellectual ist, und durch ein Analogon der sinnlichen Erkenntniß hervorgebracht, aber durch den Verstand erkannt wird. Das Symbolum ist nur ein Mittel, die Intellection zu befördern; es dient nur der unmittelbaren Verstandeserkenntniß; mit der Zeit muß es aber wegfallen. Die Erkenntnisse aller orientalischen Nationen sind symbolisch. Wo uns also die Anschauung nicht unmittelbar erlaubt ist; da müssen wir uns per analogiam mit der symbolischen Erkenntniß behelfen. Wir können auch sagen: Die Erkenntniß ist symbolisch, wo der Gegenstand in dem Zeichen erkannt wird; aber bei der discursiven Erkenntniß sind die Zeichen nicht Symbola, indem ich in dem Zeichen nicht den Gegenstand erkenne, sondern das Zeichen mir nur die Vorstellung von dem Gegenstande hervorbringt. Z. E. das Wort Tisch ist kein Symbol, sondern nur ein Mittel, die Vorstellung des Verstandes durch Association hervorzubringen.

Vom obern Erkenntnißvermögen.

Nachdem wir von dem untern Erkenntnißvermögen oder von den Vorstellungen, die wir von den Gegenständen haben, so fern wir von ihnen afficirt werden (also uns leidend verhalten), gehandelt haben; so kommen wir jetzt zu dem obern Erkenntnißvermögen, oder zu den Vorstellungen, die wir durch willkührliche Ausübung haben, wo wir Urheber der Vorstellungen sind.

Allgemeine Betrachtung hierüber:

Der Verstand ist nicht allein ein Vermögen der Regeln, sondern sein Princip ist auch, daß alle unsere Erkenntnisse und Gegenstände unter einer Regel stehen müssen. Alle Erscheinungen stehen unter einer Regel; denn alle Gegenstände, so fern sie erscheinen, so erscheinen sie im Verhältnisse zu Zeit und Raum. So fern sie aber gedacht werden, müssen sie unter einer Regel stehen; denn sonst könnten sie nicht gedacht werden. Was also eine Regel unmöglich macht, das ist verstandeswidrig.

Die Maxime des Verstandes ist: Alles, was geschieht, geschieht nach Regeln, und alle Erkenntnisse sind unter einer Regel. Je mehr Erkenntnisse aus einem principio a priori können abgeleitet werden; desto mehr Einheit hat die Regel. Wie kommen aber die reinen Verstandesbegriffe in den Kopf? Von Gegenständen der Anschauung haben wir Kenntnisse, vermöge der bildenden Kraft, welche zwischen dem Verstande und der

Sinnlichkeit ist. Ist diese bildende Kraft in abstracto, so ist es der Verstand. Die Bedingungen und Handlungen der bildenden Kraft in abstracto genommen, sind reine Verstandesbegriffe und Kategorien des Verstandes. Z. E. der reine Verstandesbegriff von Substanz und Accidens kommt auf folgende Art aus der bildenden Kraft: Der bildenden Kraft muß etwas Beständiges zum Grunde gelegt werden, statt daß sich das Mannichfaltige verändert; denn wäre nichts zum Fundament der bildenden Kraft, so könnte sie auch nichts wechseln. Das Beständige ist nun der reine Begriff der Substanz, und das Mannichfaltige des Accidens. Alle obersten Grundsätze des Verstandes a priori sind allgemeine Regeln, welche die Bedingungen der bildenden Kraft in allen Erscheinungen ausdrücken, mit denen wir bestimmen können, wie die Erscheinungen unter einander zu verknüpfen sind; denn das, was die Erkenntniß möglich macht, was die Bedingung derselben ist, dasselbe ist auch die Bedingung der Dinge. Wir haben Grundsätze a priori, die sich auf die Bedingung der Anschauung gründen; z. E. alle Sätze der Geometrie. Eben so haben wir auch Grundsätze des Denkens a priori festgesetzt. Was die nothwendige Bedingung des Denkens ist, kommt dem Objectiven zu, und was eine nothwendige Bedingung der Anschauung ist, kommt auch den Dingen zu. Die Gegenstände müssen conform seyn den Bedingungen, unter denen sie erkannt werden können; das ist die Natur des menschlichen Verstandes. Der Verstand a priori ist also das Vermögen, über Gegenstände zu reflecti-

ren. Ueber die Grenzen der Gegenstände der Sinne geht der Verstand nicht, aber doch bis an die Grenze; das ist Gott und die künftige Welt. Das obere Erkenntnißvermögen heißt es darum, weil in ihm die Spontaneität betrachtet wird, da in dem untern Erkenntnißvermögen die Passivität war. Das obere Erkenntnißvermögen wird auch der Verstand, im allgemeinen Verstande, genannt. In dieser Bedeutung ist der Verstand das Vermögen der Begriffe, oder auch das Vermögen der Urtheile, aber auch das Vermögen der Regel. Alle diese drei Definitionen sind einerlei; denn ein Begriff ist eine Kenntniß, die zu einem Prädicat dienen kann in einem möglichen Urtheile. Ein Begriff ist aber eine Vorstellung der Vergleichung mit dem allgemeinen Merkmale, und ein Begriff ist ein allgemeines Merkmal. Ein Urtheil ist aber auch immer eine Regel; denn eine Regel giebt das Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen. Z. E. Cicero ist gelehrt; da dienet das Prädicat gelehrt zur Beurtheilung der Handlungen des Cicero; also dienet es zur Regel. Demnach laufen die drei Definitionen auf eins hinaus. Wir können auch sagen, der Verstand ist das Vermögen allgemeiner Erkenntnisse. Allgemeine Erkenntnisse als Vorstellungen sind Begriffe, und allgemeine Erkenntnisse als Vergleichung der Vorstellungen sind Urtheile; jedes allgemeine Urtheil ist also eine Regel. — Die Sinnlichkeit ist ein Vermögen der Anschauung. Parallel in der Sinnlichkeit ist der Verstand, als das Vermögen der Begriffe. Die Sinnlichkeit hat ursprüngliche Formen; der Verstand

ist aber ein Vermögen der Regel; dadurch unterscheidet er sich von der Sinnlichkeit, die nur in Formen besteht. Die Sinne sind ein Vermögen der Perception, der Verstand aber der Reflexion. Wenn man sagt: der Verstand ist ein Vermögen deutlicher Erkenntnisse; so ist dieses falsch definirt; denn die Sinnlichkeit beruht doch zuletzt auf dem Bewußtseyn. Das Bewußtseyn ist aber zu allen Erkenntnissen und Vorstellungen nöthig; demnach können sinnliche Erkenntnisse auch deutlich seyn. Weil aber das Bewußtseyn eine conditio sine qua non der Erkenntnisse ist; so wird es zum obern Erkenntnißvermögen gerechnet. Die Deutlichkeit ist aber nicht eine nothwendige Bedingung der Verstandes-Erkenntnisse, indem es auch eine Deutlichkeit der Anschauung geben kann. Die Deutlichkeit der Begriffe ist aber die Verstandes-Deutlichkeit. — Allein wenn wir den Verstand negativ definiren, im Gegensatze mit der Sinnlichkeit; so ist der Verstand ein Vermögen, Dinge unabhängig von der Art, wie sie uns erscheinen, zu erkennen. Der Verstand ist aber das Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind. Es scheint zwar, daß, wenn ich den Verstand durch ein Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind, definire, solches nicht negativ sey; allein wenn ich ihn im Gegensatze mit der Sinnlichkeit betrachte; so weiß ich doch nicht (wenn nämlich die Sinnlichkeit Dinge erkennt, so wie sie erscheinen, der Verstand aber, so wie sie sind), wie sie der Verstand erkennt; ich weiß nur so viel, daß er sie nicht so erkennt, wie sie erscheinen. Diese Definition hat ihren Nutzen, indem

sie allgemein ist, und nicht nur auf den menschlichen Verstand, sondern auf den Verstand überhaupt gerichtet ist. — Wie kann ich aber Dinge erkennen, so wie sie sind? Entweder durch Anschauung oder Begriffe. Der menschliche Verstand ist nur ein Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind, durch Begriffe und Reflexion, also blos discursiv. Alle unsere Erkenntnisse sind nur logisch und discursiv, aber nicht ostensiv und intuitiv. Wir können uns aber einen Verstand denken, der die Dinge erkennt, so wie sie sind, aber durch Anschauung. Ein solcher Verstand ist intuitiv. Es kann einen solchen Verstand geben; nur der menschliche ist es nicht. Diese Definition hat Anlaß gegeben zur mystischen Vorstellung des Verstandes. Denken wir uns nämlich den menschlichen Verstand als ein Vermögen, Dinge durch Anschauung zu erkennen, so wie sie sind; so ist dies ein mystischer Verstand; z. E. wenn wir glauben, daß in der Seele ein Vermögen intellectueller Anschauungen liege; so ist solches ein mystischer Verstand. Wir haben ein Vermögen, Dinge zu erkennen, so wie sie sind, aber nicht durch Anschauung, sondern durch Begriffe. Wenn diese Begriffe reine Verstandesbegriffe sind; so sind sie transscendental. Sind sie aber auf Erscheinungen angewandt; so sind es empirische Begriffe, und der Gebrauch des Verstandes ist ein empirischer Gebrauch.

So wie wir bis jetzt den Verstand erwogen haben; so ist er der Sinnlichkeit entgegengesetzt, und heißt das obere Erkenntnißvermögen. Dieser Verstand allgemein

genommen, und das obere Erkenntnißvermögen ist dreifach: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Hier ist der Verstand stricte genommen, wo er eine species ist von der allgemeinen Bedeutung des Verstandes, und das obere Erkenntnißvermögen bedeutet. Dieses obere Erkenntnißvermögen bestehet also:

1) aus einem allgemeinen Urtheile;

2) aus der Subsumtion unter dieses Urtheil, und

3) aus dem Schlusse. —

Das Princip des allgemeinen Urtheils oder der Regel, ist der Verstand stricte genommen. Das Princip der Subsumtion unter diese Regel ist die Urtheilskraft, und das Principium a priori der Regel ist die Vernunft. — Was unter kein empirisches Urtheil subsumirt werden kann, ist ein Urtheil a priori. Das Vermögen der Urtheile, die unter kein empirisches Urtheil subsumirt werden können, ist die Vernunft. Man kann auch sagen: die Vernunft ist das Vermögen der Regel a priori, oder der Begriffe a priori.

In allen Stücken, auch in empirischen Erkenntnissen, brauche ich meinen Verstand, und das ist der empirische Verstandesgebrauch. Wir können aber auch einen Gebrauch des Verstandes a priori haben, und dieses ist die Vernunft. Z. E. Alles Zufällige hat eine Ursache; hier ist der Gebrauch des Verstandes a priori; denn das lehrt mich keine Erfahrung. Verstand und Vernunft sind also nur in Ansehung des empirischen und reinen Gebrauchs unterschieden. Allein wir haben auch ein Zwischenvermögen zwischen beiden, nämlich unter ein allgemeines

meines

meines Urtheil und unter eine allgemeine Regel zu subsumiren; und das ist die Urtheilskraft. Zuerst frage ich: Ist die allgemeine Regel a priori, oder a posteriori? und dann: Ob der Fall unter die Regel gehört? Z. E. Alles Einfache denkt; ist eine Regel a priori. Nun sehe ich, ob die Seele des Menschen unter diese Regel gehört, und darunter subsumirt werden kann. Dieses Vermögen, unter Regeln zu subsumiren, ist so separat von andern Vermögen, daß Menschen zwar können ein Vermögen der allgemeinen Regel haben; aber ganz ohne dieses Vermögen zu haben, unter die Regel zu subsumiren, und die Regel in concreto anzuwenden.

Verstand ist das Vermögen, aus dem Allgemeinen das Besondere — die Urtheilskraft, aus dem Besondern das Allgemeine — und die Vernunft, das Allgemeine a priori zu erkennen, und aus den mannigfaltigen Erscheinungen Regeln zu sammeln. Das Besondere wird hier gegeben, woraus man eine allgemeine Regel zu machen hat. Die Urtheilskraft ist aber umgekehrt; da wird eine allgemeine Regel gegeben, woraus das Besondere bestimmt werden muß. Um also zu wissen, ob das Besondere unter die allgemeine Regel gehöre, ist Urtheilskraft nöthig. Diese hat das Besondere an sich, daß sie durch Unterricht nicht kann erlernt werden, sondern wo man durch Uebung zur Fertigkeit in derselben gelangen muß. Der Verstand läßt sich instruiren, aber nicht die Urtheilskraft. Vernunft ist das Vermögen, allgemeine Regeln a priori von der Erfahrung ganz abgesondert zu

erkennen. Z. E. Alles Zufällige muß eine erste Ursache haben; das lehrt nicht die Erfahrung.

Die Größe des Verstandes beruht auf zwei Stücken, auf dem Vermögen der Begriffe, und auf der Beziehung allgemeiner Begriffe auf besondere Fälle. Je mehr die Urtheile eine Beziehung auf die besonderen Fälle haben; desto ausgebreiteter und extensiv klarer ist der Verstand; und je mehr der Verstand mit Anschauungen verbunden ist, desto ausgebreiteter und heller ist derselbe. Wer demnach die allgemeinen Regeln in Beispielen, Gleichnissen und besondern Fällen des gemeinen Lebens gut anwenden kann, der hat einen ausgebreiteten Verstand. Der Verstand wird also auf eine zweifache Art instruirt:

a) daß man ihn an allgemeine Regeln gewöhne, oder in abstracto gebrauche, und

b) daß man diese allgemeinen Regeln in der Erfahrung anwende, oder ihn in concreto gebrauche.

Hier muß man nicht glauben, daß dieses mit der Urtheilskraft einerlei ist; denn die Urtheilskraft ist nur ein Vermögen, zu wissen, ob ein gegebener Fall unter die Regel gehöre; welches unterschieden ist von dem Verstande in concreto, der auf die Erfahrungsfälle des Lebens angewandt wird. Der Verstand in concreto ist nur ein Erinnerungsvermögen der allgemeinen Regel; allein dadurch kann man noch nicht unterscheiden, ob der gegebene Fall unter die Regel gehöre. Die Urtheilskraft ist aber ein Unterscheidungsvermögen.

Der Gebrauch der Vernunft ist auch zweifach:

a) ein reiner, und

b) ein empirischer Gebrauch.

Der reine Gebrauch der Vernunft ist, der auf Gegenstände geht, die gar nicht Gegenstände der Sinne sind. Der empirische Gebrauch ist, wenn ich etwas a priori erkenne, welches a posteriori bestätigt wird; z. E. in der Experimentalphysik. Ein reiner Vernunftgebrauch ist der, wo die Regel nicht durch die Erfahrung bestätiget wird. Wo aber die Regel selbst aus der Erfahrung genommen ist; da ist kein Vernunftgebrauch.

Alle diese drei Vermögen, die das obere Erkenntnißvermögen ausmachen, können wir noch in gesunde und gelehrte Vermögen unterscheiden. So haben wir denn einen gesunden Verstand, eine gesunde Urtheilskraft und eine gesunde Vernunft; aber auch einen speculativen Verstand, eine speculative Urtheilskraft und Vernunft. Der gesunde Gebrauch dieser Vermögen zeigt sich in concreto in den Fällen, wo die Erfahrung den Beweis von der Richtigkeit dieser Erkenntnißkraft machen kann. Wenn ich meinen Verstand, meine Urtheilskraft und Vernunft so gebrauche, daß durch die Erfahrung kann ausgemacht werden, daß es wahr ist; so habe ich einen gesunden Verstand, eine gesunde Urtheilskraft und Vernunft. Wenn ich mit meinen Erkenntnißkräften nicht weiter gehe, als nur so weit die Erfahrung es bestätigen kann; so ist das der gesunde Gebrauch der Erkenntnißkräfte. Speculativer Gebrauch des Verstandes und der Vernunft ist, sofern sie ein Vermögen haben, ohne Erfahrung die Regel zu gebrauchen. Speculative Urtheilskraft ist, wo der

Grund des richtigen Gebrauchs nicht in der Erfahrung, sondern in allgemeinen Gründen liegt. —

In Ansehung der Erkenntnisse unterscheidet man Naturell und Genie. — Naturell ist eine Neigung zu lernen, Genie aber Erkenntnisse zu finden, die gar nicht können gelehrt werden. Der Kopf ist das Talent der Erkenntnisse. Die Köpfe unterscheidet man, in Ansehung der Fertigkeit, in feine und stumpfe; in Ansehung der Gegenstände in mathematische und philosophische Köpfe. Hiervon wird in der Anthropologie ausführlicher gehandelt.

Ehe wir zu dem Vermögen der Lust und Unlust übergehen; so müssen wir noch, (als ein Uebergang des obern Erkenntnißvermögens zu dem Vermögen der Unterscheidung der Gegenstände nach dem Gefühl, der Lust und Unlust) von dem Vermögen zu vergleichen, und Gegenstände in Vergleichung zu erkennen, handeln. Die bildenden Vermögen, oder das Erkenntnißvermögen, sind Vermögen, Vorstellungen zu erzeugen. Nun haben wir aber auch noch ein Vermögen, Vorstellungen zu vergleichen, und das ist Witz und Scharfsinn. Der Witz (ingenium) ist das Vermögen, Gegenstände zu vergleichen nach der Verschiedenheit. Das Vermögen der Uebereinstimmung oder der Einerleiheit liegt zum Grunde unserer allgemeinen Begriffe. In jedem Urtheile erkenne ich, daß etwas entweder unter den allgemeinen Begriff gehöre oder nicht; dies ist ingenium. Z. E. ob die Füchse unter den allgemeinen Begriff vom Hunde gehören. So kann man in der ganzen Natur Vergleichung

und Uebereinstimmung suchen. Allein wenn ich ein negatives Urtheil habe, wenn ich finde, daß es nicht zu dem allgemeinen Begriffe gehört, sondern von demselben verschieden ist; dann ist das Scharfsinn (acumen). Die Aeußerungen des Scharfsinns sind die, wodurch wir unsere Erkenntnisse bewahren vor Irrthümern, und sie also reinigen, wenn wir sagen, was die Dinge nicht sind. Durchs ingenium erweitern wir aber unsere Erkenntnisse; das ingenium ist also das Erste Zuerst mache ich allerhand Vergleichungen; alsdann aber kommt das acumen, und unterscheidet eins von dem andern. So werden zuerst die Menschen nach dem Ingenium alles Harte für Steine gehalten haben; hernach aber werden sie allmählig eins von dem andern unterscheiden. Man weiß nicht recht, wozu eigentlich diese Vermögen können gerechnet werden, ob zum untern oder obern Erkenntnißvermögen. Ueberhaupt ist es das obere Erkenntnißvermögen angewandt auf das untere. Sie gehören also wohl zum obern Erkenntnißvermögen.

Vom Vermögen der Lust und Unlust.

Das zweite Vermögen der Seele ist das Vermögen, die Dinge zu unterscheiden nach dem Gefühle der Lust und Unlust, oder des Wohlgefallens und Mißfallens. Das Vermögen der Lust und Unlust ist kein Erkenntnißvermögen, sondern unterscheidet sich ganz von demselben. Die Bestimmungen der Dinge, in Ansehung derer wir Lust und Unlust bezeigen, sind nicht Bestimmungen, die

blos den Objecten zukommen, sondern die sich auf die Beschaffenheit des Subjects beziehen. Durch das Erkenntnißvermögen kann ich nicht anders Vorstellungen von den Dingen haben, als nach der Bestimmung, die von ihnen würde angetroffen werden, wenn sie auch gar nicht vorgestellt würden; z. E. die runde Figur an einem Zirkel würde ich erkennen, ohne daß der Zirkel vorgestellt würde. Aber die Bestimmungen des Guten und Bösen, des Schönen und Häßlichen, des Angenehmen und Unangenehmen, sind Bestimmungen, die an den Dingen gar nicht würden wahrgenommen werden können, wenn sie nicht durch Vorstellung erkannt würden. Mithin können solche Bestimmungen, die ohne Vorstellung an den Dingen nicht können erkannt werden, nicht zum Erkenntnißvermögen gehören; weil dieses, auch ohne Vorstellung der Dinge, die ihnen zugehörigen Bestimmungen erkennen kann; sondern es muß ein besonderes Vermögen in uns seyn, solche an ihnen wahrzunehmen. Es sind also nicht Bestimmungen, die im Verhältnisse auf unser Erkenntnißvermögen, sondern auf ein ganz anderes Vermögen sich beziehen; deren Bedingung zwar freilich das Erkenntnißvermögen ist, denn ohne das kann ich keine Lust und Unlust vom Gegenstande haben; es ist aber ein besonderes Vermögen, das vom Erkenntnißvermögen unterschieden ist. Wenn ich vom Gegenstande rede, so fern er schön oder häßlich, angenehm oder unangenehm ist; so kenne ich den Gegenstand nicht an sich, so wie er ist, sondern wie er mich afficirt. Wenn Euklid vom Zirkel redet: so beschreibt er ihn nicht, so fern er schön ist,

sondern was er an sich ist. Um aber etwas als schön u. s. w. zu erkennen; dazu gehört ein besonderes Vermögen in uns, aber nicht im Gegenstande. Wenn wir allen vernünftigen Wesen das Vermögen der Lust und Unlust wegnehmen, und ihr Erkenntnißvermögen auch noch so sehr vergrößern; so würden sie alle Gegenstände erkennen, ohne von ihnen gerührt zu werden; es wäre ihnen alles gleich, denn es fehlte ihnen das Vermögen, von Gegenständen afficirt zu werden. Alle Lust und Unlust setzt Erkenntniß vom Gegenstande voraus; entweder eine Erkenntniß der Empfindung, oder der Anschauung, oder der Begriffe; und so wie man sagt: ignoti nulla cupido, so könnte man auch sagen; ignoti nulla complacentia. Allein die Erkenntniß ist es nicht, in welcher die Lust angetroffen wird, sondern das Gefühl, wozu die Erkenntniß die Bedingung ist. — Alle Prädicate der Dinge, welche die Lust und Unlust ausdrücken, sind nicht Prädicate, die dem Gegenstande an und für sich zu kommen, oder Prädicate die im Verhältnisse zu unserer Erkenntnißkraft stehen; sondern es sind Prädicate des Vermögens in uns, von den Dingen afficirt zu werden. Man hat gesagt: dieses Vermögen wäre eine Erkenntniß der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Gegenstände; allein die Vollkommenheit ist nicht das Gefühl des Schönen und Angenehmen, sondern die Vollkommenheit ist die Vollständigkeit des Gegenstandes. Nun ist zwar wahr, daß alle Vollständigkeit gefällt, und wir ein Vermögen haben, die Idee der Vollständigkeit auf alles anzuwenden, und alles vollständig auszubilden; allein die Vollständig-

keit, d. h. die Vollkommenheit des Gegenstandes zu erkennen, das ist nicht eine Erkenntniß der Lust; sondern es fragt sich noch, ob sie in gewissen Fällen mit Lust und Unlust verbunden ist. Vorausgesetzt, daß der Gegenstand ein Object der Lust ist; so gefällt auch die Vollkommenheit, und dann ist auch die Vollständigkeit zur Lust nicht allemal erforderlich. Es kommt bei der Lust und Unlust nicht auf den Gegenstand an, sondern wie der Gegenstand das Gemüth afficirt. Lust und Unlust sind Vermögen, wodurch Gegenstände unterschieden werden, nicht was in ihnen selbst anzutreffen ist, sondern wie die Vorstellung von ihnen einen Eindruck auf unser Subject macht, und wie unser Gefühl davon gerührt wird. —

Was ist aber ein Gefühl? das ist etwas schwer zu bestimmen. Wir empfinden uns selbst. Die Vorstellungen können zweifach seyn: Vorstellungen des Objects und des Subjects. Unsere Vorstellungen können verglichen werden, entweder mit den Gegenständen, oder mit dem gesammten Leben des Subjects. Die subjective Vorstellung der gesammten Lebenskraft, die Gegenstände zu recipiren oder auszuschließen, ist das Verhältniß des Wohlgefallens oder Mißfallens. Also ist das Gefühl nicht das Verhältniß der Gegenstände zur Vorstellung, sondern zur gesammten Kraft des Gemüths, dieselben entweder innigst zu recipiren oder auszuschließen. Das Recipiren ist das Gefühl der Lust, und das Ausschließen der Unlust. **Das Schöne ist also nicht das Verhältniß der Erkenntniß zum Object, sondern zum Subject.** Mehr läßt sich hiervon nicht sagen. Dem-

nach haben wir zwei Vollkommenheiten: logische und ästhetische. Die erste Vollkommenheit ist die, wenn meine Erkenntniß mit dem Objecte übereinkommt; und die zweite Vollkommenheit ist, wenn meine Erkenntniß mit dem Subjecte übereinstimmt.

Wir haben ein inneres Princip, aus Vorstellungen zu handeln, und das ist das Leben. Wenn nun eine Vorstellung mit der gesammten Kraft des Gemüths, mit dem Princip des Lebens zusammenstimmt; so ist dieses die Lust. Ist die Vorstellung aber von der Art, daß sie dem Princip des Lebens widersteht; so ist dieses Verhältniß des Widerstreits in uns die Unlust. Die Gegenstände sind demnach schön, häßlich u. s. w. nicht an und für sich selbst, sondern in Beziehung auf lebende Wesen. Was aber nur in Beziehung auf lebende Wesen statt findet; davon muß der Grund in dem lebenden Wesen seyn; demnach muß in dem lebenden Wesen ein Vermögen seyn, solche Eigenschaften an den Gegenständen wahrzunehmen. Es ist also :.: Lust und Unlust ein Vermögen der Uebereinstimmung oder des Widerstreits des Princips des Lebens, gegen gewisse Vorstellungen oder Eindrücke der Gegenstände.

Leben ist das innere Princip der Selbstthätigkeit. Lebende Wesen, die nach diesem innern Princip handeln, müssen nach Vorstellungen handeln. Nun kann es eine Beförderung, aber auch ein Hinderniß des Lebens geben. Das Gefühl von der Beförderung des Lebens ist Lust, und das Gefühl von der Hinderniß des Lebens ist Un-

lust. Die Lust ist also ein Grund der Thätigkeit, und Unlust ein Hinderniß der Thätigkeit. Lust besteht also im Begehren; Unlust hingegen im Verabscheuen. — Nun sehen wir, was Lust und Unlust für Verknüpfung mit denkenden Wesen haben. Nur thätige Wesen können Lust und Unlust haben. Subjecte, die da thätig sind nach Vorstellungen, die haben Lust und Unlust. Also ein Geschöpf, was nicht nach Vorstellungen thätig ist, hat kein Vermögen der Lust und Unlust.

Das Leben ist dreifach:

1) das thierische,

2) das menschliche, und

3) das geistige Leben.

Es giebt also eine dreifache Lust. Die thierische Lust besteht in dem Gefühle der Privatsinne. Die menschliche Lust ist das Gefühl nach dem allgemeinen Sinne, vermittelst der sinnlichen Urtheilskraft; es ist ein Mittelding und wird erkannt durch die Idee aus der Sinnlichkeit. Die geistige Lust ist idealisch, und wird erkannt aus puren Begriffen des Verstandes. Die Lust oder Unlust, das Wohlgefallen oder Mißfallen ist entweder objectiv oder subjectiv. Wenn der Grund des Wohlgefallens oder Mißfallens des Gegenstandes mit dem bestimmten Subjecte übereinstimmt; so ist dies das subjective Wohlgefallen oder Mißfallen. Dieses entspringt aus den Sinnen. Jeder besondere Sinn ist ein Grund des subjectiven Wohlgefallens. Was also nach Privatgründen des Sinnes eines Subjects gefällt oder mißfällt; das ist das subjective Wohlgefallen oder Mißfallen.

Das Wohlgefallen aus Privatgründen des Sinnes eines Subjects ist das Vergnügen, und der Gegenstand ist angenehm. Das Mißfallen aus Privatgründen des Sinnes des Subjects ist Mißvergnügen oder Schmerz, und der Gegenstand ist unangenehm. Wenn ich aber sage: etwas ist angenehm oder unangenehm; so drückt das nur ein subjectives Wohlgefallen oder Mißfallen aus privatgültigen Gründen des Wohlgefallens oder Mißfallens aus. Weil immer ein gewisser Gegenstand angenehm oder unangenehm vorkommt; so folgt noch nicht, daß er jederman so vorkommen müsse. Man kann daher hierüber nicht streiten. Das objective Wohl- oder Mißfallen besteht in der Lust und Unlust am Gegenstande, nicht im Verhältnisse auf besondere Bedingungen des Subjects; sondern, unabhängig von den besondern Bedingungen des Subjects, auf dem allgemeinen Urtheile, das eine allgemeine Gültigkeit hat, und für jederman gilt. Was also ein allgemeiner Grund des allgemein gültigen Wohlgefallens oder Mißfallens ist; das ist ein objectives Wohlgefallen oder Mißfallen. Dieses objective Wohlgefallen oder Mißfallen ist zweifach: Es gefällt oder mißfällt etwas, entweder nach der allgemeinen Sinnlichkeit, oder nach der allgemeinen Erkenntnißkraft. Was da gefällt aus der Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Sinne, das ist schön; und wenn es aus demselben Grunde mißfällt, ist es häßlich. Was gefällt aus der Uebereinstimmung der allgemeinen Erkenntnißkraft, ist gut; und wenn es aus demselben Grunde mißfällt, so ist es böse.

Dasjenige, worin der Sinn der Menschen übereinstimmt, ist der **allgemeine** Sinn. Wie kann aber ein Mensch ein Urtheil fällen nach dem allgemeinen Sinne, da er doch den Gegenstand betrachtet nach seinem Privatsinne? Die Gemeinschaft unter den Menschen macht einen gemeinschaftlichen Sinn aus. Aus dem Umgange mit Menschen entsteht ein gemeinschaftlicher Sinn, der für jederman gilt. Wer also in keine Gemeinschaft kommt; hat keinen gemeinschaftlichen Sinn. — Das Schöne und Häßliche kann nur von Menschen unterschieden werden, so fern sie in der Gemeinschaft sind. Wem also etwas nach einem gemeinschaftlichen und allgemein gültigen Sinne gefällt; der hat **Geschmack**. Der Geschmack ist daher ein Vermögen der Beurtheilung durch Wohlgefallen oder Mißfallen, nach dem gemeinschaftlichen und allgemein gültigen Sinne. Es ist aber doch der Geschmack immer nur eine Beurtheilung durchs Verhältniß der Sinne, und deßwegen ist dieses Vermögen ein Vermögen der Lust und Unlust. Das objective Wohlgefallen oder Mißfallen, oder Gegenstände zu beurtheilen nach allgemein gültigen Gründen der Erkenntnißkraft, ist das obere Vermögen der Lust und Unlust. Dieses ist das Vermögen, aus Erkenntniß des Verstandes nach allgemein gültigen Grundsätzen den Gegenstand zu beurtheilen, ob er gefällt oder mißfällt. Wenn etwas ein Gegenstand des intellectuellen Wohlgefallens ist, so ist es gut; ist es ein Gegenstand des intellectuellen Mißfallens, so ist es böse. — Gut ist, was jederman nothwendig gefallen muß. — Das Schöne

gefällt aber nicht jederman nothwendig, sondern die Uebereinstimmung des Urtheils ist zufällig. Aber die Uebereinstimmung der Urtheile des Wohlgefallens oder Mißfallens durch den Verstand, laut denen der Gegenstand entweder gut oder böse ist, ist nothwendig. Wie kann aber das Gute gefallen, da es doch kein Vergnügen erweckt? Würde die Tugend angenehm seyn, so wäre jederman tugendhaft; aber jetzt wünscht nur jeder, wenn es anginge, mit einemmale tugendhaft zu seyn. Er sieht ein, daß es gut ist; allein es vergnügt ihn nicht. Die Freiheit ist der größte Grad der Thätigkeit und des Lebens. Das thierische Leben hat keine Spontaneität. Fühle ich nun, daß etwas mit dem höchsten Grade der Freiheit, also mit dem geistigen Leben übereinstimmt; so gefällt es mir. Diese Lust ist die intellectuelle Lust. Man hat bei ihr ein Wohlgefallen, ohne daß es vergnügt. Solche intellectuelle Lust ist nur in der Moral. Woher hat aber die Moral solche Lust? Alle Moralität ist die Zusammenstimmung der Freiheit mit sich selbst. Z. E. wer da lügt, stimmt nicht mit seiner Freiheit überein, weil er durch die Lüge gebunden ist. Was aber mit der Freiheit zusammenstimmt; das stimmt mit dem ganzen Leben überein. Was aber mit dem ganzen Leben übereinstimmt; das gefällt. Dieses ist jedoch nur eine reflectirende Lust; wir finden hier kein Vergnügen, sondern billigen es durch Reflexion. Die Tugend hat also kein Vergnügen, aber dafür Beifall;

denn der Mensch fühlt sein geistiges Leben und den höchsten Grad seiner Freiheit.

Nun können wir noch folgende Eintheilung machen. Etwas ist ein Gegenstand der Lust in der Empfindung; oder ein Gegenstand der Lust in der Anschauung; oder der sinnlichen allgemeinen Urtheilskraft, d. i. ein Gegenstand der Lust nach Begriffen des Verstandes. Wenn etwas in der Empfindung gefällt; so vergnügt es, und der Gegenstand ist angenehm. Was ein Gegenstand der Anschauung oder der sinnlichen Urtheilskraft ist; das gefällt, und der Gegenstand ist schön. Was ein Gegenstand der Lust nach Begriffen des Verstandes ist; das wird gebilliget, und der Gegenstand ist gut. Um das Angenehme und Unangenehme zu unterscheiden, brauchen wir Gefühl; um das Schöne und Häßliche zu unterscheiden, brauchen wir Geschmack; um das Böse und Gute zu unterscheiden brauchen wir Vernunft. Zur Untersuchung des Angenehmen und Unangenehmen haben wir keinen gemeinschaftlichen Maasstab, weil es sich auf die Privatempfindung des Subjects bezieht. Daher kann man sich über das Angenehme und Unangenehme in keinen Streit einlassen; denn ein Streit ist eine Bemühung, den andern zur Beipflichtung seines Urtheils zu bringen. Weil nun aber jedes hierin seine Privatempfindung hat; so kann keiner genöthiget werden, des andern Empfindung anzunehmen. Mit dem Schönen ist es aber anders bewandt. Da ist nicht das schön, was Einem gefällt, sondern was Aller Beyfall hat; ob es gleich auch durch den Sinn gefällt, aber durch einen allgemeinen Sinn. Zur

Untersuchung des Schönen und Häßlichen haben wir also einen gemeinschaftlichen Maasstab; dieses ist der gemeinschaftliche Sinn. Dieser gemeinschaftliche Sinn entsteht daher: Eines jeden Privatempfindung ist doch nicht eine ganz besondere Empfindung, sondern die Privatempfindung des Einen muß mit der Privatempfindung des Andern stimmen, und durch diese Uebereinstimmung bekommen wir eine allgemeine Regel. Dieses ist der gemeinschaftliche Sinn oder der Geschmack. Was dann übereinstimmt, ist schön. Dieses kann nun zwar wohl einem Privatsinn nicht gefallen, aber nach der allgemeinen Regel gefällt es doch. Wem es nicht gefällt, dessen Privatsinn stimmt nicht überein mit der allgemeinen Regel, der hat keinen Geschmack. Der Geschmack ist also die Urtheilskraft der Sinne, wodurch erkannt wird, was mit dem Sinne Anderer übereinstimmt; es ist also eine Lust und Unlust in Gemeinschaft mit andern. Die allgemeine Uebereinstimmung der Sinnlichkeit ist, was den Grund des Wohlgefallens beim Geschmack ausmacht. Z. E. ein Haus ist schön, nicht weil es durch die Anschauung so vergnügt (denn da vergnügt die Garküche manchen vielleicht besser); sondern weil es ein Gegenstand des allgemeinen Wohlgefallens ist; weil tausende an einem und demselben Gegenstande ein Vergnügen haben können. So ist es auch mit der Musik bewandt. Das Gesicht und das Gehör sind demnach Sinne des Geschmacks und gemeinschaftlich. Der Geruch aber und der Geschmack sind nur Privatsinne der Empfindung. Angenehm ist das, was übereinstimmt mit dem Privatsinne; schön aber,

was übereinstimmt mit dem gemeinschaftlichen Sinne. Ueber die Schönheit läßt sich streiten, weil vieler Menschen Uebereinstimmung ein Urtheil giebt, welches einem einzelnen Urtheile kann entgegen gesetzt werden. Der Geschmack hat seine Regel; denn jede allgemeine Uebereinstimmung in einem Merkmale ist der Grund der Regel. Diese Regeln sind nicht a priori, und nicht an und für sich selbst, sondern sie sind empirisch, und die Sinnlichkeit muß a posteriori erkannt werden. Demnach kann man wohl über die Regel a posteriori streiten, aber nicht disputiren. Denn Disputiren heißt, den Gründen des Andern aus Principien der Vernunft widerstreiten. Es ist falsch, wenn man sagt: der Mensch hat einen ganz besondern Geschmack; denn wenn er das wählt, was allen andern mißfällt, hat er gar keinen Geschmack, weil der Geschmack nach dem gemeinschaftlichen Sinne beurtheilt werden muß. Wenn ein Mensch auf einer Insel ganz allein wäre; so würde er nicht nach Geschmack, sondern nach Appetit wählen. Also nur in Gemeinschaft Anderer hat er Geschmack. Der Geschmack bringt nichts Neues hervor, sondern er moderirt blos das Hervorgebrachte, daß es Allen gefällt.

Man könnte auch sagen: daß einige Regeln des Geschmacks a priori wären; aber nicht unmittelbar a priori, sondern comparativ, so daß sich diese Regeln a priori wieder auf allgemeine Regeln der Erfahrung gründeten. Z. E. die Ordnung, das Ebenmaaß, die Symmetrie, die Harmonie in der Musik sind Regeln, die ich a priori erkenne und einsehe, daß sie allen gefallen; die

sich aber wieder auf allgemeine Regeln a posteriori gründen. Wir könnten auch einen nothwendigen Geschmack behaupten; z. E. ein jeder hat Geschmack am Homer, Cicero, Virgil rc.

Das Gute ist ein Gegenstand des Verstandes und wird durch den Verstand beurtheilt. Wir nennen einen Gegenstand an sich gut, und nicht in Relation. Wenn ich sage, die Sache sey gut; so sage ich dies ohne Beziehung auf andere Gegenstände. Wenn ich aber sage, die Sache sey schön; so sage ich nur, wie ich sie empfinde, und wie sie mir erscheint. Es muß also das Gute auch solchen Wesen gefallen, die keine solche Sinnlichkeit haben, wie wir; welches aber mit dem Angenehmen und Schönen sich nicht so verhält. Etwas ist gut entweder mittelbar oder unmittelbar. Mittelbar ist etwas gut, wenn es mit etwas anderm übereinstimmt, als ein Mittel zum Zweck. Unmittelbar gut ist, was allgemein und nothwendiger Weise an und für sich selbst gefällt.

Um alles kurz zusammenzufassen, was von der Lust und Unlust zu sagen ist; so merke man, daß alle Lust und Unlust entweder sinnlich oder intellectuell ist. Das untere Vermögen, oder die sinnliche Lust und Unlust, beruht auf der Vorstellung des Gegenstandes durch die Sinnlichkeit. Das obere Vermögen der Lust und Unlust, oder die intellectuelle Lust und Unlust, beruht auf den Vorstellungen des Gegenstandes durch den Verstand. Die sinnliche Lust und Unlust ist zweifach: entweder beruht sie auf dem Verhältnisse der sinnlichen Empfindung, oder

der sinnlichen Anschauung. Die Lust im Verhältniß der sinnlichen Empfindung ist, so fern sie übereinstimmt mit dem Zustande des Subjects, so fern dieses durch den Gegenstand verändert wird. Es gefällt sinnlich, aber subjectiv, und da ist der Gegenstand angenehm. — Die Lust im Verhältnisse der sinnlichen Anschauung ist, so fern sie blos mit dem Vermögen der Sinnlichkeit überhaupt übereinstimmt, d. h. es gefällt sinnlich und objectiv, und dann ist der Gegenstand schön. Hierauf beruht also der Unterschied des Schönen und Angenehmen, der sinnlichen Vergnügungen, und der Vergnügungen nach dem Geschmack. Stimmt der Gegenstand nur mit dem Zustand des Subjects überein; so kann er nicht allgemein gefallen, sondern nach dem Privatwohlgefallen des Subjects. Wenn aber der Gegenstand übereinstimmt mit den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit überhaupt; so muß er auch allgemein gefallen. Zu den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit gehört z. E., daß in dem Gegenstande Ordnung, Idee des Ganzen u. s. w. wahrgenommen werde. Was nun im Verhältnisse auf ein allgemeines Urtheil für jedermann gilt; das gefällt objectiv. Das, was aber im Verhältnisse auf ein Privaturtheil gilt; das gefällt subjectiv. Das Gefühl ist daher nicht so zu excoliren als der Geschmack, weil das Gefühl nur für mich gilt, der Geschmack aber allgemein. Die intellectuelle Lust ist, was allgemein gefällt, aber nicht nach den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit, sondern nach den allgemeinen Gesetzen des Verstandes. Der Gegenstand der intellectuellen Lust ist gut. Das Schöne ist zwar auch ein Ge-

genstand, der allgemein gefällt, aber nach allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit; das Gute aber nach allgemeinen Gesetzen des Verstandes. Das Gute ist unabhängig von der Art, wie der Gegenstand den Sinnen erscheint; es muß so genommen werden, wie es an und für sich selbst ist; z. E. die Wahrhaftigkeit.

Indifferent ist ein Gegenstand, so fern er weder ein Gegenstand der Lust noch der Unlust ist. Solche Gegenstände nennt man Adiaphora. Die Adiaphora können entweder ästhetisch oder logisch seyn; entweder nach Gesetzen der Sinnlichkeit, oder des Verstandes. Adiaphora aesthetica sind, die weder unangenehm noch angenehm, weder schön noch häßlich sind. Adiaphora logica sind, die weder gut noch böse sind. Einige sagen, es gäbe keine adiaphora. Adiaphora absoluta giebt es freilich nicht, wo ein Ding in keinem Verhältniß gut oder böse seyn sollte; allein in gewissen Fällen giebt es dergleichen doch; z. B. ob ich einem Armen das Almosen mit der rechten oder linken Hand geben soll, u. s. w. Wenn man aber eine Handlung, die unter ein Gesetz der Moralität gehört, unter die Adiaphora rechnen wollte; so wäre dieses höchst schädlich. Wo ein allgemein bestimmtes Gesetz ist; da gelten keine Adiaphora; wo aber kein allgemeines Gesetz ist, das etwas bestimmt, da kann es Adiaphora geben.

Vom Begehrungsvermögen.

Das dritte Vermögen unserer Seele ist das Begehrungsvermögen. Das Vermögen der Lust und Unlust

war das Verhältniß des Gegenstandes auf unser Gefühl der Thätigkeit, entweder der Beförderung, oder der Hinderniß des Lebens. Inwiefern aber das Vermögen der Lust und Unlust ein Vermögen ist von gewissen Thätigkeiten und Handlungen, die demselben gemäß sind; in so fern ist es eine **Begierde**. Die Begierde ist also **eine Lust, so fern sie ein Grund der Thätigkeit ist, gewisse Vorstellungen von dem Gegenstande zu bestimmen.** Wenn die Vorstellung ein Grund ist, uns zu dem Gegenstande zu bestimmen; dann **begehren** wir den Gegenstand. Das Mißfallen an einem Gegenstande, so fern es die Ursache von der Vorstellung seyn kann, ist das **Verabscheuen**. Die Lust der Thätigkeit zur Hervorbringung der Vorstellung ist zweifach: Entweder wir bestimmen diese Thätigkeit gleichsam problematisch, ohne sie zu schätzen ob sie gemäß sey der Hervorbringung der Vorstellung; oder wir bestimmen die Vorstellung, so fern wir den Grund ihres Vermögens zur Hervorbringung der Vorstellung geschätzt haben. Das erste ist eine unthätige Begierde oder ein Wunsch. Es giebt aber noch zwei Arten von Thätigkeiten: die eine derselben ist mechanisch, und wird durch eine fremde Kraft hervorgebracht; die andere ist animalisch oder practisch. Hier wird die Kraft bestimmt aus dem innern Princip. Das Vermögen, nach Wohlgefallen oder Mißfallen zu handeln, ist das practisch-thätige Begehrungsvermögen. Das Begehrungsvermögen soll also thätig seyn, und im Handeln bestehen. Allein unser Begehrungsvermögen geht noch weiter; wir begeh-

ren, auch ohne thätig zu seyn, ohne zu handeln; das ist eine unthätige Begierde oder Sehnsucht, wo man etwas begehret, ohne es erlangen zu können. Die thätige Begierde aber, oder das Vermögen, zu thun und zu lassen, nach dem Wohlgefallen oder Mißfallen am Object, so fern es eine Ursache der thätigen Kraft ist, es hervorzubringen, ist die freie Willkühr (arbitrium liberum). Diese Begierde ist thätig und mächtig, und hat die Gewalt, das Begehrte zu leisten. Bei jedem arbitrio sind causae impulsivae. — Causae impulsivae sind Vorstellungen des Gegenstandes nach dem Wohlgefallen und Mißfallen, so fern sie die Ursache sind von der Bestimmung unserer Kraft. Jeder actus arbitrii hat causam impulsivam. — Die Causae impulsivae sind entweder sensitiv, oder intellectuell. Die sensitiven sind stimuli oder Bewegursachen, Antriebe. Die intellectuellen sind Motive oder Bewegungsgründe. Die erstern sind für die Sinne, die andern für den Verstand. Wenn die Causae impulsivae Vorstellungen des Wohlgefallens oder Mißfallens sind, die von der Art abhängen, wie wir von den Gegenständen afficirt werden; so sind das stimuli. Wenn aber die Causae impulsivae Vorstellungen des Wohl- und Mißfallens sind, die da abhängen von der Art, wie wir die Gegenstände durch Begriffe, durch den Verstand erkennen; so sind das Motive. Stimuli sind Ursachen, welche die Willkühr impelliren, so fern der Gegenstand unsere Sinne afficirt. Diese treibende Kraft der Willkühr kann entweder necessitiren, oder sie kann auch nur

allein impelliren. Die Stimuli haben also entweder vim necessitantem oder vim impellentem. Bei allen unvernünftigen Thieren haben die stimuli vim necessitantem; aber bei den Menschen haben die Stimuli nicht vim necessitantem, sondern nur impellentem. Demnach ist das arbitrium humanum nicht brutum, sondern liberum. Dieses ist das arbitrium liberum, so fern es psychologisch oder practisch definirt wird. Allein dasjenige arbitrium, was durch gar keine stimulos necessitirt oder impellirt wird, sondern durch Motiven, durch Bewegungsgründe des Verstandes determinirt wird, ist das liberum arbitrium intellectuale oder transcendentale. Das arbitrium sensitivum kann wohl liberum seyn, aber nicht das brutum. Das arbitrium sensitivum wird nur von den stimulis afficirt oder impellirt; aber das brutum wird necessitirt. Der Mensch hat also eine freie Willkühr; und alles, was aus seiner Willkühr entspringt, entspringt aus einer freien Willkühr. Alle Arten von Marter können nicht seine freie Willkühr zwingen; er kann sie alle ausstehen und doch auf seinem Willen beruhen. Nur in einigen Fällen hat er keine freie Willkühr; z. E. in der zartesten Kindheit, oder wenn er wahnsinnig ist, und in der hohen Traurigkeit, welches aber auch eine Art von Wahnsinn ist. Der Mensch fühlt also ein Vermögen in sich, sich durch nichts in der Welt zu irgend Etwas zwingen zu lassen. Es fällt solches zwar öfters schwer aus andern Gründen; aber es ist doch möglich, er hat doch die Kraft dazu. Die causae impulsivae sind aber

vel subjectivae vel objectivae; nach den Gesetzen der Sinnlichkeit und nach den Gesetzen des Verstandes. Die Causae impulsivae subjectivae sind stimuli, und die objectivae sind Motive. — Die Necessitatio per motiva ist der Freiheit nicht entgegen, aber die Necessitatio per stimulos ist derselben gänzlich zuwider. Die freie Willkühr, so fern sie nach Motiven des Verstandes handelt, ist die Freiheit, die in aller Absicht gut ist. Dieses ist die libertas absoluta, welches die moralische Freiheit ist.

Das arbitrium humanum ist liberum, es mag seyn sensitivum oder intellectuale. Was nun auf der Seite der Sensibilität vorkommt, ist, daß die stimuli, so fern sie den dunkeln Vorstellungen conform sind, Instincte heißen; z. E. zum Essen hat man Instinct. Die Instincte sind entweder der Appetition oder der Aversion. Z. E. so haben die kleinen Küchelchen schon von Natur einen Instinct der Aversion vor dem Habicht, vor dem sie sich fürchten, so bald sie nur etwas in der Luft fliegen sehen.

Was den Grad der sinnlichen Antriebe anlangt; so nennen wir sie Affecten und Leidenschaften. Die Affecten gehen aufs Gefühl, die Leidenschaften auf die Begierden. Durch die Affecten werden wir afficirt, durch die Leidenschaften aber werden wir fortgerissen. Es kommt hier alles auf den Grad der Freiheit an. Der Grad des Stimuli, der ein Hinderniß der Freiheit ist, ist Affect. Inwiefern die Stimuli nicht allein die Frei-

heit hindern, sondern auch überwiegen; insofern heißen sie Leidenschaften.

Nun wollen wir die Stimuli in Collision mit der Freiheit, oder die Sensualität mit der Intellectualität, die sinnlichen Antriebe mit den Motiven betrachten.

Der Verstand legt Motive vor, eine Handlung zu unterlassen; die Sinnlichkeit dagegen Stimuli, sie zu begehen. Dieser Streit hört aber auf, entweder wenn die Stimuli nicht mehr treiben (dann siegt die facultas superior, und die Motive haben das Uebergewicht); oder wenn der Verstand gar keine Motive vorlegt; dann bekommt die Sinnlichkeit das Uebergewicht. Wer nun die Sinnlichkeit und den Verstand in seiner Gewalt hat, so daß die Sinnlichkeit kein Uebergewicht bekommt; der hat das imperium in semetipsum.

Die größte Freiheit wird geschätzt bei dem Menschen nach dem Grade der Ueberwiegung der Hindernisse. Unser Maaßstab, die Größe der Freiheit zu bestimmen, beruht also auf dem Grade der Ueberwiegung der sinnlichen Antriebe. Es giebt aber Wesen, die gar keine sinnlichen Antriebe haben; deren Freiheit können wir nicht schätzen, weil sie hiezu keinen Maaßstab haben, denn unser Maaßstab, die Freiheit zu schätzen, ist von den sinnlichen Antrieben hergenommen. Die höchste Freiheit überhaupt wäre also, wo die Freiheit ganz und gar unabhängig von allen stimulis ist.

Die Thiere können stricte per stimulos necessitirt werden, die Menschen aber nur comparative. Diese coactio kann seyn entweder externa oder interna.

Die coactio externa ist die coactio arbitrii liberi intellectualis. Man kann durch die Sensualität gezwungen werden, der Intellectualität entgegen zu handeln; aber man kann auch durch die Intellectualität gezwungen werden, der Sensualität entgegen zu handeln. Je mehr der Mensch, vermittelst der obern Willkühr, Kraft hat, die untere Willkühr zu unterdrücken; desto freier ist er. Je weniger er aber die Sensualität durch die Intellectualität zwingen kann; desto weniger Freiheit hat er. Wenn man sich selbst nach Regeln der Moralität zwingt, und durch die obere Willkühr die untere Willkühr unterdrückt; so ist das die Tugend. — Die practische Freiheit, oder die Freiheit der Person, muß unterschieden werden von der physischen Freiheit, oder von der Freiheit des Zustandes. Die persönliche Freiheit kann bleiben, wenn auch die physische fehlt, wie z. E. beim Epiktet. Diese practische Freiheit beruht auf der Independentia arbitrii a necessitatione per stimulos. Diejenige Freiheit, die aber ganz und gar unabhängig von allen stimulis ist, ist die transscendentale Freiheit, wovon in der Psychologia rationali geredet wird. Alles, was in der ganzen Natur geschieht; das geschieht entweder nach physisch-mechanischen Gesetzen, oder nach Gesetzen der freien Willkühr. In der unbelebten Natur geschieht alles nach mechanischen Gesetzen, in der belebten aber nach Gesetzen der freien Willkühr. Was nach Gesetzen der Willkühr geschieht, geschieht entweder pathologisch oder practisch. Demnach ist etwas pathologisch nothwendig oder möglich, nach

Gesetzen der sinnlichen Willkühr. — Practisch nothwendig oder möglich ist etwas nach Gesetzen der freien Willkühr. Demnach ist die Necessitatio entweder pathologisch oder practisch.

Die Necessitatio practica kann vielfach seyn:

1) Necessitatio problematica, wo der Verstand die Nothwendigkeit des Gebrauchs der Mittel unter der Bedingung des beliebigen Zwecks erkennet; z. E. in der Geometrie.

2) Necessitatio pragmatica, wo der Verstand die Nothwendigkeit des Gebrauchs der Mittel in Ansehung des allgemeinen Zwecks jedes denkenden Wesens erkennt.

3) Necessitatio moralis. Dieses ist die Nothwendigkeit des Gebrauchs der freien Willkühr, nicht als Mittel zum Zwecke, sondern weil es an sich selbst nothwendig ist. —

Alle Sätze der praktischen Necessitation drückt man durch Imperativos aus, daß die Handlung geschehen soll, d. h. es ist gut, daß die Handlung geschehe. Da ist also kein Stimulus, und diese praktische Necessitation ist objectiv. Eine objective Necessitation kann auch subjectiv seyn (die pathologische ist jederzeit subjectiv), wenn nämlich die bloße Erkenntniß der Handlung, daß sie gut sey, mein Subject bewegt, dieselbe auszuüben; dann ist es eine Triebfeder. Wenn die Erkenntniß des Verstandes eine Kraft hat, das Subject zu bewegen zu der Handlung, blos deßwegen, weil die Handlung an sich gut ist; so ist diese bewegende Kraft eine Trieb-

feder, welches wir auch das moralische Gefühl nennen. Das moralische Gefühl soll also seyn, wo durch die Motive des Verstandes eine bewegende Kraft entsteht. Diese Triebfeder des Gemüths soll aber nicht pathologisch necessitiren; und sie necessitirt auch nicht pathologisch, indem wir das Gute durch den Verstand einsehen, und nicht, so fern es unsere Sinne afficirt. Wir sollen uns also ein Gefühl denken, was aber nicht pathologisch necessitirt, und dieses soll das moralische Gefühl seyn. Man soll das gute durch den Verstand erkennen, und doch davon ein Gefühl haben. Dieses ist freilich etwas, was man nicht recht verstehen kann, worüber aber auch noch gestritten wird. Ich soll ein Gefühl davon haben, was kein Gegenstand des Gefühls ist, sondern welches ich durch den Verstand objectiv erkenne. Es steckt hierin also immer eine Contradiction. Denn wenn wir das Gute thun sollen durchs Gefühl, so thun wir es, weil es angenehm ist. Dieses kann aber nicht seyn; denn das Gute kann gar nicht unsere Sinne afficiren. Wir nennen aber das Gefallen am Guten ein Gefühl, weil wir die subjectiv treibende Kraft der objectiv praktischen Necessitation nicht anders ausdrücken können. Das ist ein Unglück fürs menschliche Geschlecht, daß die moralischen Gesetze, die da objectiv necessitiren, nicht auch zugleich subjectiv necessitiren. Würden wir auch zugleich subjectiv necessitirt; so wären wir doch eben so frei, weil diese subjective Necessitation aus der objectiven entspringt. Wir werden subjectiv necessitirt durch die Bedingung, weil die Handlung objectiv gut ist. Die moralische Nö-

thigung ist jederzeit practisch; aber nicht jede praktische Nöthigung ist moralisch. Wenn die Motive das bonum absolutum enunciren; so sind es motiva moralia. So fern aber die motiva das bonum comparativum enunciren; so fern sie nur sagen, was bedingter Weise gut ist; so fern sind es nur motiva pragmatica. Also müssen die motiva moralia nicht mit den pragmatischen verwechselt werden.

Die Indoles, oder die Gemüthsart, heißt die Proportion der Principien und Quellen unserer Begierden. Indoles erecta ist die edle Gemüthsart, wo das obere Begehrungsvermögen herrscht; indoles abjecta hingegen die unedle Gemüthsart, wo das untere Begehrungsvermögen, die Sinnlichkeit, herrscht.

Artes ingenuae und liberales sind, die uns von den Begierden des Genusses zu den Begierden der Anschauung bringen, die den Menschen von der Knechtschaft der Sinne frei machen; denn wer z. B. ein Vergnügen an poetischen Sachen findet, der ist schon von der groben Sinnlichkeit befreit. Die Proportion unter den sinnlichen Antrieben ist das Temperament.

Vom Commercio der Seele mit dem Körper.

Wenn wir die Seele des Menschen erwägen, so betrachten wir sie nicht blos als Intelligenz, sondern als Seele des Menschen, wo sie in Verbindung mit dem Körper steht. Allein sie ist nicht blos in Ver-

bindung, sondern auch in Gemeinschaft; denn wir können mit anderen Körpern auch in Verbindung stehen, z. E. mit unsern Kindern; das ist aber keine Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist die Verbindung, wo die Seele mit dem Körper eine Einheit ausmacht; wo die Veränderungen des Körpers zugleich die Veränderungen der Seele, und die Veränderunngen der Seele zugleich die Veränderungen des Körpers sind. Es geschehen im Gemüth keine Veränderungen, die nicht mit den Veränderungen des Körpers correspondirten. Ferner so correspondirt nicht allein die Veränderung, sondern auch die Beschaffenheit des Gemüths mit der Beschaffenheit des Körpers. Was die Correspondenz der Veränderungen betrifft; so kann in der Seele nichts statt finden, wo der Körper nicht ins Spiel kommen sollte.

Dieses geschieht:

1) durch das Denken. Die Seele denkt nichts, wo der Körper durchs Denken nicht mit afficirt werden sollte. Der Körper erleidet viele Anfälle durchs Nachdenken, und wird dadurch sehr angestrengt. Je mehr die Seele thätig ist; desto mehr wird der Körper abgenutzt. Die Ideen der Seele correspondiren mit etwas Körperlichem. Diese Bedingungen des Körpers, unter denen die Gedanken blos statt finden können, nennt man ideas materiales oder materielle Gegenbilder der Idee. Eben so wie wir ein großes Exempel im Kopf nicht sogleich berechnen können, (welches zwar mit kleinen angehen kann) sondern Zahlen gebrauchen müssen, die mit

unsern Gedanken correspondiren; so müssen auch Eindrücke im Körper seyn, die mit den Gedanken correspondiren, und die Idee begleiten; denn sonst könnten wir nicht denken. Im Gehirn müssen also Abdrücke seyn von dem, was man gedacht hat; es muß etwas Körperliches bey dem Denken seyn. Die Seele afficirt also gar sehr das Gehirn durch das Denken. Das Gehirn arbeitet zwar nicht die Gedanken aus, sondern es ist nur die Tafel, wo die Seele ihre Gedanken aufzeichnet. Also ist das Gehirn die Bedingung des Denkens; denn alles unser Denken geht auf Gegenstände. Die Gegenstände aber sind das, was mich afficirt. Demnach geht das Denken auf Dinge, die meinen Körper afficiren; also wird mein Denken auf die Eindrücke des Gehirns gerichtet seyn, die mein Körper empfängt. Diese körperlichen Abdrücke sind die ideae materiales. Hieraus folgt also, daß der Körper bei dem Denken mit afficirt wird. Weiter können wir hier in der Untersuchung nicht gehen.

2) Das Wollen afficirt unsern Körper noch mehr, als das Denken. Die freie Willkühr bewegt den Körper nach Belieben; der willkührliche Einfluß der Begierden auf unsern Körpern ist ganz klar, welches auch der vorsätzliche Einfluß ist; aber wenn unsere Begierden wider unsere Absicht in dem Körper Bewegungen hervorbringen, die jedoch ihren natürlichen Ursprung haben (z. E. wenn man vor etwas erschrickt und weglaufen will, und aus Furcht nicht kann oder hinfällt); so ist doch die Absicht gewesen, zu laufen, das Hinfallen aber mußte

hier natürlich aus der Furcht erfolgen. So wird der Körper auch sehr afficirt, wenn der Mensch in Affecten und Leidenschaften geräth; z. E. der Zorn kann einen oft krank machen. Auch dieses Gefühl afficirt den Körper sehr; so kann man z. E. über einen Brief, in dem man eine betrübte Nachricht erhält, erblassen.

3) Auch die äußern Gegenstände afficiren meine Sinne. Hiedurch werden die Nerven afficirt, und durch diese Affection der Nerven geschieht das Spiel der Empfindung in der Seele, nach dem Vermögen der Lust und Unlust, wodurch der ganze Körper hernach in Bewegung geräth.

Auf der andern Seite afficirt wieder der Körper durch seine körperliche Constitution das Gemüth. Diese körperliche Constitution ist die Ursache von der indoles und dem Temperamente des Gemüths. Es kommt vieles auf den Körper an, was der Mensch für ein Temperament hat; auch der Kopf, selbst die Gemüthskräfte scheinen sehr auf den Körper anzukommen. So sieht man einem schon die Munterkeit seines Verstandes und Witzes an den Augen an, und einem andern strahlt die Dummheit schon vor der Stirne. Es beruht demnach auch vieles in Ansehung unserer Begierden und des Vermögens der Lust und Unlust auf dem Körper.

Auf der andern Seite beruht die Beschaffenheit und auch der Zustand des Gemüths auf der Beschaffenheit und dem Zustande des Körpers. Man kann z. E. durch körperliche Bewegung das Gemüth ermuntern, und

umgekehrt durch Gemüthsbewegungen (z. E. in Gesellschaft), wieder den Körper aufmuntern. Wir können also dem Körper durch das Gemüth, und dem Gemüth durch den Körper beikommen.

Es ist die Frage: Von welcher Seite ist das mehrste herzuleiten, vom Körper oder von der Seele? Ferner: Würde die Seele, wenn sie in einen andern Körper gekommen wäre, dieselbe, oder eine andere Beschaffenheit und einen andern Zustand haben? Hierüber können wir nichts sagen; denn wir betrachten hier die Seele in Gemeinschaft mit ihrem Körper, und können also nicht wissen, was die Seele ohne diesen Körper, und der Körper ohne diese Seele wäre. Viele behaupten, daß alle Seelen einerlei wären, und der Unterschied der Verschiedenheit bloß vom Körper herrühre. Diese kommen auf den Materialismus. Wenn wir auf der andern Seite in die Seele alle Gewalt setzen; so kommen wir auf den Stahlianismus. Stahl war ein Mediciner, der dieses behauptete. Man kann dieser Meinung nicht ganz und gar widersprechen; denn alle Eigenschaften der Seele sind schon in den Mienen und Gesichtszügen des Körpers zu lesen; also muß die Seele ihre Eigenschaften in den Körper gelegt haben. Einige meinten, daß sie sich auch selbst ihren Körper mache.

Zum Beschlusse der empirischen Psychologie wird noch die Frage aufgeworfen: Ob alle Kräfte der Seele vereinigt, und aus Einer Grundkraft können her=

hergeleitet werden, oder ob verschiedene Grundkräfte anzunehmen sind, um alle Handlungen der Seele daraus zu erklären? Wolff nimmt Eine Grundkraft an und sagt: Die Seele selbst ist eine Grundkraft, die sich das Universum vorstellt. Es ist schon falsch, wenn man sagt: die Seele ist eine Grundkraft. Dieses kommt daher, weil die Seele falsch definirt ist, wie die Ontologie lehrt. Kraft ist nicht, was den Grund der wirklichen Vorstellung in sich enthält, sondern der respectus der Substanz zum Accidens, so fern in derselben der Grund der wirklichen Vorstellungen enthalten ist. Die Kraft ist also nicht ein besonderes Princip, sondern ein respectus. Wer also sagt: anima est vis, der behauptet, daß die Seele keine besondere Substanz sey, sondern nur eine Kraft, also ein Phänomenon und Accidens. Um nun die Frage zu beantworten und abzuhandeln: Ob alle Kräfte der Seele aus Einer Grundkraft können abgeleitet werden, oder ob deren mehrere anzunehmen sind; so müssen wir freilich sagen: weil doch die Seele eine Einheit ist, welches hernach dargethan wird, und welches schon das Ich beweiset; so ist offenbar: daß nur Eine Grundkraft in der Seele ist, woraus alle Veränderungen und Bestimmungen entspringen. Allein das ist eine ganz andere Frage: ob wir vermögend sind, alle Handlungen der Seele, und die verschiedenen Kräfte und Vermögen derselben, aus Einer Grundkraft herzuleiten? Dieses sind wir auf keine Weise im Stande; denn wir können ja nicht Wirkungen, die von

einander wirklich verschieden sind, aus Einer Grundkraft herleiten; z. E. die bewegende Kraft und die Erkenntnißkraft können unmöglich aus Einer Kraft hergeleitet werden; denn die Ursache der einen Kraft ist anders, als die der andern. Da wir nun in der menschlichen Seele reale Bestimmungen oder Accidenzen von wesentlich verschiedener Art antreffen; so bemüht sich jeder Philosoph umsonst, solche aus Einer Grundkraft herzuleiten. Es ist zwar dieses die Hauptregel des Philosophen: daß er sich bemühe, so viel es möglich ist, alles auf Ein Princip zu bringen, damit die Principien der Erkenntnißquellen nicht zu sehr vermehrt werden; ob wir aber auch im menschlichen Gemüthe Ursache haben, verschiedene Kräfte auf Eine Kraft zu reduciren, folgt nicht daraus. Z. E. das Gedächtniß ist nur eine Imagination vergangener Dinge, also keine besondere Grundkraft. Die Imagination selbst aber können wir nicht weiter herleiten. Demnach ist das bildende Vermögen schon eine Grundkraft. Ferner so ist die Vernunft nur der Verstand a priori. Wir finden demnach, daß wir verschiedene Grundkräfte annehmen müssen, und nicht aus Einer alle Phänomena der Seele erklären können; denn wer wollte sich wohl bemühen, den Verstand aus den Sinnen herzuleiten? **Demnach sind das Erkenntnißvermögen, das Vermögen der Lust und Unlust, und das Begehrungs-Vermögen, Grundkräfte.** Vergeblich bemüht man sich, alle Kräfte der Seele aus Einer herzuleiten; noch viel weniger, daß als Grundkraft die vis repraesentativa uni-

versi könnte angenommen werden. Der Satz aber, daß alle verschiedene Handlungen des Menschen aus verschiedenen Kräften der Seele hergeleitet werden müssen, dient dazu, um die empirische Psychologie desto systematischer abzuhandeln.

Die rationale Psychologie.

Uebersicht derselben.

In der rationalen Psychologie wird die menschliche Seele nicht aus der Erfahrung, wie in der empirischen Psychologie, sondern aus Begriffen a priori erkannt. Hier sollen wir untersuchen, wie viel wir von der menschlichen Seele durch die Vernunft erkennen können. Des Menschen größte Sehnsucht ist, nicht, die Handlungen der Seele zu wissen, die er durch die Erfahrungen erkennt, sondern ihren zukünftigen Zustand. Die einzelnen Sätze der rationalen Psychologie sind hier nicht so wichtig, als die allgemeine Betrachtung der Seele von ihrem Ursprunge, von ihrem zukünftigen Zustande und der Fortdauer. Hier müssen wir versuchen, wie viel wir davon durch die Vernunft erkennen können.

Der Begriff der Seele an sich selbst ist ein Erfahrungsbegriff. Wir nehmen aber in der rationalen Psychologie nichts mehr aus der Erfahrung, als den bloßen Begriff der Seele, daß wir eine Seele haben. Das Uebrige muß aus der reinen Vernunft erkannt werden.

Diejenige Erkenntniß, wo wir den Leitfaden der Erfahrung verlassen, ist die metaphysische Erkenntniß der Seele.

Die Seele wird demnach aus einem dreifachen Gesichtspunkte betrachtet:

1) absolute; schlechthin an und für sich selbst, ihrem Subjecte nach, aus blos reinen Vernunftbegriffen allein. Der erste Theil faßt also in sich die absolute Betrachtung der Seele. Dieses ist der transscendentale Theil der rationalen Psychologie.

2) In Vergleichung mit andern Dingen überhaupt, entweder mit Körpern, oder mit andern denkenden Naturen außer ihr, inwiefern sie sich von den körperlichen Naturen unterscheidet, und mit den denkenden Naturen übereinstimmt. Im ersten Falle untersuchen wir, ob die Seele materiell oder immateriell ist; und im zweiten, wie weit sie übereinstimmt mit den thierischen Seelen, oder andern höhern Geistern.

3) In Ansehung der Verknüpfung der Seele mit andern Dingen, und zwar, weil es zum Begriffe der Seele gehört, daß sie mit einem Körper verbunden sey; also von der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder vom Commercio zwischen beiden. Hier wird nun gehandelt:

a) Von der Möglichkeit dieses Commercii;

b) Vom Anfange der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder von unserer Geburt;

c) Vom Ende dieser Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder vom Zustande der Seele bei unserm Tode. Beim Anfange der Verknüpfung wird untersucht der Zustand der Seele vor der Verknüpfung; ob derselbe statt finde? Und endlich bei Gelegenheit des Todes, oder bei dem Ende der Verknüpfung wird untersucht der Zustand der Seele nach der Verknüpfung, ob auch eine Fortdauer derselben seyn werde. Dieses hängt also auf eine solche Art sehr gut zusammen.

Indem wir aber die Seele nach diesen drei Stükken erwägen; so müssen noch mancherlei Materien mithereingebracht werden. Wenn wir nämlich in dem ersten Abschnitte die Seele absolut betrachten, also aus transscendentalen Begriffen der Ontologie; so werden wir examiniren, z. B. ob die Seele eine Substanz oder ein Accidens sey; ob sie einfach oder zusammengesetzt sey; ob eine einzelne Seele oder ob viele Seelen im Menschen sind (die Unität ist mit der Simplicität nicht einerlei); ob sie eine Substantia spontanea, oder ob sie von außen necessitirt sey. Also wird hier von der transscendentalen Freiheit gehandelt: ob die Seele ein Wesen sey, welches unabhängig ist, und durch nichts necessitirt wird. Dieses alles wird im ersten Abschnitte abgehandelt und bewiesen. — Wenn wir im zweiten Abschnitte von der Vergleichung der Seele mit andern Dingen handeln; so wird da die Immaterialität bewiesen: daß die Seele nicht allein eine einfache Substanz, sondern auch von allen einfachen Theilen der

Körper unterschieden sey. Ferner, in Vergleichung mit denkenden Naturen, wird der Grad ihrer Vollkommenheit gezeigt; wie weit derselbe über die thierische Seele geht, und wie weit er unter der Vollkommenheit höherer Geister steht. Dieser Theil kann aber nur hypothetice abgehandelt werden; d. h. es wird gezeigt, was sich wohl durch die Vernunft hievon denken und erkennen läßt. — Im dritten Abschnitte, wo von der Verknüpfung gehandelt wird, und zwar vom Anfange derselben, da wird der Zustand der Seele vor der Verknüpfung erwogen und gesehen: ob wir davon aus Begriffen durch die Vernunft etwas erkennen können. Hieraus werden wir aber ersehen, daß unsere transscendentalen Begriffe nicht weiter gehen, als uns die Erfahrung leitet, und daß sie nur die Erkenntniß a posteriori dirigiren. Bis an die Grenzen der Erfahrung können wir zwar kommen, so wohl a parte ante als post, aber nicht bis über die Grenzen der Erfahrung. Allein hier werden wir mit Nutzen philosophiren, indem wir dadurch die falsche Vernünftelei in Schranken halten, die die wahre Erkenntniß nur untergräbt. Wir werden hier nicht dogmatisch von dem Zustande der Seele vor der Geburt und nach dem Tode reden; obgleich man davon, wovon man nichts weiß, weit mehr reden kann, als davon, wovon man etwas weiß. Demnach werden wir die Schranken der menschlichen Vernunft hier bestimmen, damit nicht falsche Vernünftelei unter dem Scheine der

Vernunfterkenntniß unsere wahren Principien in Ansehung des Practischen untergraben könne.

Erster Abschnitt der rationalen Psychologie.

Wenn wir im transscendentalen Theile der rationalen Psychologie die Seele absolut betrachten; so wenden wir die transscendentalen Begriffe der Ontologie auf sie an.

Diese sind:

1) daß die Seele eine Substanz sey;

2) daß sie einfach,

3) daß sie eine einzelne Substanz, und

4) daß sie simpliciter spontanea agens sey. Dieses sind die transscendentalen Begriffe, nach denen wir die Seele erwägen.

Wenn ich von der Seele rede; so rede ich von dem Ich in sensu stricto. Den Begriff der Seele bekommen wir nur durch das Ich; also durch die innere Anschauung des inneren Sinnes, indem ich mir aller meiner Gedanken bewußt bin, daß ich demnach von mir als einem Zustande des innern Sinnes reden kann: Dieser Gegenstand des innern Sinnes, dieses Subject, das Bewußtseyn in sensu stricto ist die Seele. In sensu stricto nehme ich das Selbst, sofern ich alles das weglasse, was in sensu latiori zu meinem

Selbst gehört. Das Ich in sensu latiori drückt aber mich als den ganzen Menschen mit Seele und Körper aus. Der Körper aber ist ein Gegenstand des äußern Sinnes. Ich kann jeden einzelnen Theil des Körpers durch den äußeren Sinn wahrnehmen, so wie alle anderen Gegenstände. Die Seele ist aber ein Gegenstand des innern Sinnes. So fern ich mich nun als einen Gegenstand fühle und dessen bewußt bin; so bedeutet dies das Ich in sensu stricto oder die Selbstheit nur allein, die Seele. Diesen Begriff der Seele würden wir nicht haben, wenn wir nicht von dem Object des inneren Sinnes alles Aeußere abstrahiren könnten; mithin drückt das Ich in sensu stricto nicht den ganzen Menschen, sondern die Seele allein aus.

Wenn wir nun von der Seele a priori reden; so werden wir von ihr nichts mehr sagen, als sofern wir alles von dem Begriffe vom Ich herleiten können, und sofern wir auf dieses Ich die transscendentalen Begriffe anwenden können. Und dieses ist die **wahre Philosophie, den Quell der Erkenntniß zu zeigen**; denn sonst könnte man nicht wissen, wie ich von der Seele a priori etwas kennen kann, und warum sich nicht mehr transscendentale Begriffe auf sie anwenden lassen. —

Wir werden also von der Seele a priori nichts mehr erkennen, als nur so viel, als uns das Ich erkennen läßt. Ich erkenne aber von der Seele:

1) daß sie eine Substanz sey; oder: Ich bin eine Substanz. Das **Ich** bedeutet das Subject, sofern es

kein Prädicat von einem andern Dinge ist. Was kein Prädicat von einem andern Dinge ist, ist eine Substanz. Das Ich ist das allgemeine Subject aller Prädicate, alles Denkens, aller Handlungen, aller möglichen Urtheile, die wir von uns als einem denkenden Wesen fällen können. Ich kann nur sagen: Ich bin, Ich denke, Ich handele. Es geht also gar nicht an, daß das Ich ein Prädicat von etwas anderm wäre. Ich kann kein Prädicat von einem andern Wesen seyn; mir kommen zwar Prädicate zu; allein das Ich kann ich nicht von einem andern prädiciren, ich kann nicht sagen: ein anderes Wesen ist das Ich. Folglich ist das Ich, oder die Seele, die durch das Ich ausgedrückt wird, eine Substanz.

2) Die Seele ist einfach, d. h. das Ich bedeutet einen einfachen Begriff. Viele Wesen können nicht zusammengenommen ein Ich ausmachen. Wenn ich sage: Ich denke; so drücke ich nicht Vorstellungen aus, die unter viele Wesen vertheilt sind, sondern ich drücke eine Vorstellung aus, die bei Einem Subjecte statt findet. Denn alle Gedanken können nur einfach oder zusammengesetzt seyn. Ein und eben derselbe einfache Gedanke kann nur in einem einfachen Subjecte statt finden. Denn wenn die Theile der Vorstellungen sollten eingetheilt seyn unter viele Subjecte; so hätte jedes Subject nur einen Theil der Vorstellung; mithin hätte kein einziges Subject die Vorstellung ganz. Damit aber die ganze Vorstellung in dem Subject ganz sey; so müssen auch alle Theile der Vorstellung in dem

einen Subjecte seyn. Denn wenn sie nicht zusammen in dem einen Subjecte verbunden sind; so ist die Vorstellung nicht ganz. Z. E. wenn der Ausspruch: Quidquid agis etc. unter viele Subjecte sollte vertheilt werden, so daß jedes einen Theil hätte; wenn nämlich dem einen das Wort Quidquid, dem andern agis ins Ohr gesagt würde, so daß keiner den ganzen Spruch hörte; so könnte man nicht sagen: der ganze Gedanke sey in den vielen Köpfen zusammen, so daß jeder einen Theil von dem Gedanken hätte; sondern der Gedanke ist gar nicht, indem nur jeder den Gedanken von einem Worte hat, aber nicht einen Theil der ganzen Vorstellung. Demnach können zwar viele Wesen zugleich einen und eben denselben Gedanken haben, aber jedes hat den Gedanken ganz. Allein es können nicht viele Wesen zusammen Eine ganze Vorstellung haben. Demnach muß dasjenige Subject, was eine Vorstellung ganz hat, einfach seyn. Die Seele ist also entweder eine einfache Substanz, oder ein Compositum von Substanzen. Ist sie das Letzte; so kann sie gar nicht denken. Denn wenn auch ein Theil denkt; so können doch nicht alle Theile zusammen Einen Gedanken haben; also kann ein Compositum von Substanzen, wo eine Pluralität der Substanzen ist, gar nicht denken; demnach muß die Seele eine einfache Substanz seyn.

3) Die Seele ist eine einzelne Seele (die Unität, die Einheit der Seele) d. h. Mein Bewußtseyn ist das Bewußtseyn einer einzelnen Substanz. Ich bin mir nicht mehrerer Substanzen

bewußt. Denn wenn mehrere denkende Wesen im Menschen wären; so müßte man doch auch sich mehrerer denkenden Wesen bewußt seyn. Das Ich drückt aber die Unität aus; ich bin mir Eines Subjects bewußt.

4) Die Seele ist ein Wesen, welches simpliciter spontan handelt; d. h. die menschliche Seele ist frei in sensu transscendentali. Die praktische oder psychologische Freiheit war die Independenz der Willkühr von der Necessitation der stimulorum. Diese ist in der empirischen Psychologie abgehandelt, und dieser Begriff der Freiheit war auch zur Moralität hinreichend genug. Nun folgt aber der transscendentale Begriff der Freiheit; dieser bedeutet die absolute Spontaneität, und ist die Selbstthätigkeit aus dem innern Princip nach der freien Willkühr. Die spontaneitas ist entweder absoluta vel simpliciter talis, oder secundum quid talis. — Spontaneitas secundum quid ist, wenn etwas unter einer Bedingung spontan handelt. So bewegt sich z. E. ein Körper, der losgeschossen ist, spontan; aber secundum quid. Diese Spontaneitas nennt man auch Spontaneitas automatica; wenn sich nemlich eine Maschine nach dem innern Princip von sich selbst bewegt; z. E. eine Uhr; ein Bratenwender. Die Spontaneität ist aber nicht simpliciter talis, weil da das innere Principium durch ein Principium externum determinirt war. Das Principium internum bei der Uhr ist die Feder, bei dem Bratenwender das Gewicht; aber das Principium externum ist der Künstler, der das Principium internum determinirt. Die Sponta-

neitas simpliciter talis ist eine absolute Spontaneität. —

Es fragt sich aber: Kommen die Handlungen der Seele, ihre Gedanken, aus dem innern Princip, welches durch keine Ursachen determinirt ist; oder sind ihre Handlungen durch ein Principium externum determinirt? Wenn das Letzte wäre; so hätte sie nur spontaneitatem secundum quid, aber nicht simpliciter talem, und also keine Freiheit im transscendentalen Verstande. Wenn angenommen wird (welches aber erst in der Theologia rationali ausgemacht wird), daß die Seele eine Ursache hat, daß sie ein ens dependens, ein causatum alterius ist, so ist hier die Frage: ob der Seele, als einem Wesen welches eine Ursache hat, spontaneitas absoluta hat können beigelegt werden? Dieses ist eine Schwierigkeit, die uns hier festhält. Wäre sie ein ens independens; so könnten wir in ihr allenfalls spontaneitatem absolutam denken. Wenn ich aber annehme: sie sey ein ens ab alio; so scheint es sehr wahrscheinlich zu seyn, daß sie auch von dieser Ursache zu allen ihren Gedanken und Handlungen determinirt sey; also nur spontaneitatem secundum quid habe; daß sie zwar nach dem innern Princip frei handele, aber durch eine Ursache determinirt werde. Nun ist die Frage: Ob ich als Seele denken kann? Ob ich spontaneitatem transscendentalem oder libertatem absolutam habe?

Hier muß das Ich wieder heraushelfen. Es ist wahr, die spontaneitas absoluta kann in einem ente dependente durch die Vernunft nicht begriffen werden; die reine Selbstthätigkeit bei einem Wesen, das ein Cau-

satum ist, kann nicht eingesehen werden. Allein obgleich die spontaneitas absoluta nicht kann begriffen werden; so kann sie doch auch nicht widerlegt werden. Mithin werden wir nur darauf zu sehen haben, ob dem Ich die Selbstthätigkeit kann zugeeignet werden; ob ich frei von mir selbst ohne alle Determination einer Ursache handeln kann? Wenn ich etwas thue, thue ich das selbst, oder wirkt das ein anderer in mir? Geschieht das Letztere; so bin ich nicht frei, sondern durch eine Ursache außer mir determinirt. Thue ich es aber aus einem innern Princip, das durch nichts Aeußeres determinirt ist; dann ist in mir spontaneitas absoluta im transscendentalen Verstande. Das Ich beweiset aber, daß ich selbst handele; ich bin ein Princip und kein Principiatum; ich bin mir bewußt der Bestimmungen und der Handlungen; und ein solches Subject, das sich seiner Bestimmungen und Handlungen bewußt ist, das hat libertatem absolutam. Dadurch, daß das Subject libertatem absolutam hat, weil es sich bewußt ist, beweiset es, daß es nicht subjectum patiens, sondern agens sey. Sofern ich mir einer thätigen Handlung bewußt bin; so fern handele ich aus dem innern Princip der Thätigkeit nach freier Willkühr, ohne eine äußere Determination; nur dann habe ich spontaneitatem absolutam. Wenn ich sage: ich denke, ich handele ꝛc.; dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei. Wäre ich nicht frei; so könnte ich nicht sagen: Ich thue es; sondern müßte ich sagen: Ich fühle in mir eine Lust zu thun, die jemand

in mir erregt hat. Wenn ich aber sage: Ich thue es; so bedeutet das eine Spontaneität in sensu transscendentali. Nun bin ich mir aber bewußt, daß ich sagen kann: Ich thue; folglich bin ich mir keiner Determination bewußt, und also handele ich absolut frei. Wäre ich nicht frei, sondern nur ein Mittel, wodurch der Andere immediate in mir etwas thut, was ich thue; so könnte ich nicht sagen: Ich thue. Ich thue, als actio, kann nicht anders als absolute frei gebraucht werden. Alle praktischen objectiven Sätze hätten keinen Sinn, wenn der Mensch nicht frei wäre. Alle praktischen Vorschriften wären unnütz; man könnte alsdann nicht sagen: du sollst dies oder das thun. Nun giebt es aber solche Imperativos, nach denen ich etwas thun soll; mithin müssen alle praktische Sätze sowohl problematisch, als pragmatisch und moralisch, in mir eine Freiheit voraussetzen; folglich muß ich die erste Ursache seyn von allen Handlungen. Da wir aber in der empirischen Psychologie die praktische Freiheit erwiesen haben, nachdem wir frei sind von der Necessitatione a stimulis, so können schon dadurch die practischen Sätze statt finden; mithin ist in Ansehung dessen die Moral sicher, welches auch unser vornehmster Zweck ist. Aber wir müssen immer denken: wir sind in der Psychologia rationali; hier müssen wir uns auf keine Erfahrung berufen, sondern aus Principien der reinen Vernunft die spontaneitatem absolutam darthun; wo ich also über das Practische hinaus gehe, und frage: Wie ist solche practische Frei-

heit möglich, nach der ich aus dem innern Principio, durch keine äußere Ursache determinirt, handele? Hier ist also nicht die Rede vom Willen; dieses kann hernach wohl auf den freien Willen angewandt werden; sondern ich lege das Ich oder das substratum aller Erfahrung zum Grunde, und sage von ihm lauter transscendentale Prädicate aus. Alsdann bin ich in der Psychologia rationali. Ich oder die Seele hat Spontaneitatem absolutam actionum. Dieses sind lauter transscendentale Begriffe. Diesen Satz aber noch weiter zu examiniren, müssen wir noch ausgesetzt seyn lassen, bis dahin, wo von der göttlichen Freiheit in der theologia naturali geredet wird. Es wird durch den Verstand der Speculation noch schwer einzusehen, wie ein ens derivativum actus originarios ausüben könne; allein der Grund, daß wir es nicht einsehen können, liegt in unserem Verstande; denn wir können niemals den Anfang begreifen, sondern nur, was in der Reihe der Ursachen und Wirkungen geschieht. Der Anfang ist aber die Gränze der Reihe, die Freiheit aber macht lauter neue Abschnitte zu einem neuen Anfang; deßwegen ist es schwer einzusehen. Allein weil die Möglichkeit solcher Freiheit nicht kann eingesehen werden; so folgt noch nicht daraus, daß, weil wir es nicht einsehen, es auch keine Freiheit geben könne. Die Freiheit ist aber eine nothwendige Bedingung aller unserer practischen Handlungen. So wie es auch andere Sätze giebt, die wir nicht einsehen, die aber eine nothwendige Bedingung voraussetzen; so

sind

sind wir auch durch den Begriff der transscendentalen Freiheit independent.

Es fragt sich aber: Ob es ein fatum stoicum geben könne, nach welchem unsere Handlungen, die wir frei nennen, durch das Verhältniß der obersten Ursache, so fern ein jedes Glied in der Ordnung schon bestimmt ist, nothwendig sey? Wenn dieses wäre; alsdann könnte keine Imputation gelten. z. E. Ein Stoiker sagte: Er müßte durchs Verhängniß seinen Herrn bestehlen; sein Herr ließ ihn aber durchs Verhängniß aufhenken. Dieses ist aber Sophisterei; und obgleich wir den Fatalismus nicht widerlegen können; so kann ihn der andere doch nicht beweisen. Es ist hier auf alle Fälle kein Ausweg zu finden; und wir thun gut, **wenn wir stehen bleiben, wo wir nicht weiter fortkommen können.** In Ansehung des Praktischen aber können wir den Fatalismus nicht admittiren, indem wir bei uns finden, daß wir durch keine Ursache zu unsern Handlungen determinirt werden.

Demnach bleibt Religion und Moral in Sicherheit. — Der Begriff der Freiheit ist practisch-hinreichend, aber nicht speculativ. Könnten wir die freyen ursprünglichen Handlungen aus der Vernunft erklären; so wäre der Begriff speculativ-hinreichend. Dies können wir aber nicht, weil freie Handlungen diejenigen sind, die aus dem innern Princip aller Handlungen, ohne alle Determination einer fremden Ursache entspringen. Nun können wir nicht einsehen, wie die Seele solche Handlungen ausüben kann. Diese Schwierigkeit ist kein Einwurf,

sondern eine subjective Schwierigkeit unserer Vernunft. Ein Einwurf ist eine objective Schwierigkeit, hier aber hat die Vernunft Hindernisse, die Sache einzusehen. Da leidet aber die Sache an sich nichts, wenn die Schwierigkeit in uns liegt. Es fehlen hier die Bedingungen, unter denen die Vernunft etwas einsehen kann; dieses sind die bestimmenden Gründe. Unsere freien Handlungen aber haben keine bestimmenden Gründe; also können wir sie auch nicht einsehen. Dieses ist ein Grund, die Schranken des Verstandes einzusehen, aber nicht die Sache zu läugnen. Die subjective Schwierigkeit ist aber in Ansehung Unsrer eben so, als wenn es eine objective Schwierigkeit wäre; obgleich die subjectiven Hindernisse der Unbegreiflichkeit von den objectiven Hindernissen der Unmöglichkeit wesentlich unterschieden sind. —

Zweiter Abschnitt der rationalen Psychologie.

Im zweiten Abschnitte der rationalen Psychologie wird die menschliche Seele erwogen in Vergleichung mit andern Dingen.

Wir betrachten aber die Seele hier in Vergleichung

1) mit körperlichen Naturen, und
2) mit andern denkenden Naturen.

Wenn wir die Seele als ein Object des innern

Sinnes mit den Objecten des äußern Sinnes verglei-chen; ist sie materiell, oder immateriell? Ist sie ein Object des äußern oder innern Sinnes? Das Ich zeigt, daß ich keinen andern Begriff von der Seele habe, als von einem Objecte des innern Sinnes. Alle Objecte des äußern Sinnes sind materiell, und dadurch werde ich die Gegenstände des äußern Sinnes gewahr, wenn sie durch Undurchdringlichkeit im Raum gegenwärtig sind. Der Seele aber bin ich mir durch den innern und nicht durch den äußern Sinn bewußt; also sehe ich ein, daß mir die Seele als ein Object des innern Sinnes gegeben ist. Ferner so sehen wir, daß alle Handlungen der Seele, das Denken, Wollen &c. keine Objecte des äußern Sinnes sind. Ein denkendes Wesen, als ein solches, kann gar kein Object des äußeren Sinnes seyn; wir können weder das Denken, noch das Wollen, noch das Vermögen der Lust und Unlust durch den äußern Sinn wahrnehmen; und wir können uns nicht vorstellen, wie die Seele als ein denkendes Wesen ein Object des äußeren Sinnes seyn sollte; allein da sie das nicht ist, so ist sie auch nicht materiell. Wäre die Seele ein Gegenstand des äußeren Sinnes; so müßte sie solches seyn kraft der Undurchdringlichkeit im Raume; denn dadurch werden wir nur Gegenstände durch den äußeren Sinn gewahr. Weil wir aber die Handlungen der Seele von der Seite kennen, die gar kein Object des äußeren Sinnes ist; so muß auch die Seele kein Object des äußeren Sinnes seyn, sondern sie muß immateriell seyn. Dieses

aber können wir auch nicht so fest und gewiß behaupten; sondern nur so weit, als wir sie kennen.

Wir haben aber schon dargethan, daß die Seele eine Substanz, und dann daß sie eine einfache Substanz sey. Daraus glaubte Wolff schon die Immaterialität zu beweisen; allein das ist falsch; aus der Simplicität folgt noch nicht die Immaterialität; denn der kleinste Theil eines Körpers ist doch wirklich etwas materielles und ein Gegenstand des äußern Sinnes. Ob er gleich kein wirklicher Gegenstand der äußern Sinne ist; so kann er doch durch die Zusammensetzung von vielen solchen kleinen Theilchen ein merklicher Gegenstand des äußeren Sinnes werden. Wenn also die Seele auch einfach wäre, so könnte sie doch materiell seyn; und wenn sie mit anderen solchen einfachen Theilen zusammengesetzt wäre, so könnte sie ein wirkliches Object des äußeren Sinnes werden. Z. E. wenn wir uns vorstellen, ein Kubikzoll wäre mit Materie ausgefüllt, und man fragte: Wenn die Seele blos einfach sey, hätte sie da Raum, so daß eben ein solcher einfacher Theil weggeschafft werden müßte, in dessen Stelle sie eintreten sollte? oder hätte sie darin Platz, ohne daß solches geschehen dürfte? Wird das erstere behauptet; so müßte folgen, daß wenn ich dies mit der zweiten, dritten, vierten und folgende Seelen continuire, ich zuletzt alle Materie aus dem Kubikzolle wegschaffe und den ganzen Kubikzoll voll Seelen habe, die durch Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wären, ohne einen Raum einzunehmen. Die Seele kann also immer einfach und doch materiell seyn. Was aber kein

Object des äußeren Sinnes ist, das muß auch nicht im mindesten Grad etwas Körperliches seyn; und wenn auch noch so viel solcher einfachen Theile zusammengesetzt werden, so muß es doch kein merkliches Object des äußeren Sinnes werden, denn es ist immateriell. —

Welches ist nun der Quell dieser Erkenntniß? (Auf den Quell dieser Erkenntniß muß der Philosoph immer zurückgehen; dies ist besser, als wenn er alle Beweise auswendig weiß). Woraus kann ein Philosoph die Immaterialität der Seele beweisen, und wie weit kann er gehen? Er kann von nichts andern die Gedanken hernehmen, als von dem Ausdrucke: Ich, der den Gegenstand des innern Sinnes ausdrückt. Also liegt in dem Begriffe vom Ich die Immaterialität. — Wir können a priori die Immaterialität der Seele nicht beweisen, sondern nur so viel: daß alle Eigenschaften und Handlungen der Seele sich nicht aus der Materialität erkennen lassen. Allein diese Eigenschaften beweisen noch nicht, daß unsere Seele nichts Aeußeres haben sollte; sondern nur so viel, daß ich die Materialität nicht als einen Erklärungsgrund der Handlungen annehmen kann. Ich schließe also nur die Materialität aus. Denn wenn ich sie annehmen sollte; so würde ich von der Seele nichts mehr erkennen. Die Materialität darf man also nicht willkührlich annehmen; aber zu der Immaterialität habe ich einen Grund. Man könnte hier schon einen hintergehen, und daraus die Materialität beweisen, ob sie gleich daraus nicht folgt. Allein man hat doch einen Grund für

die Immaterialität, und das ist dieser: Alles, was einen Theil im Ganzen des Raums ausmacht, ist zwischen 2 Grenzen. Die Grenzen des Raums sind die Puncte; was zwischen zwei Puncten ist, das ist im Raume; was im Raume ist, das ist theilbar; demnach giebts keinen einfachen Theil der Materie, sondern jede Materie ist im Raume, und also bis ins Unendliche theilbar. Wenn nun die Seele materiell wäre; so müßte sie doch wenigstens ein einfacher Theil der Materie seyn (weil doch schon bewiesen worden ist, daß die Seele einfach ist). Nun ist aber kein Theil der Materie einfach; denn das ist eine Contradiction; also ist auch die Seele nicht materiell, sondern immateriell.

Jetzt betrachten wir die Seele in Vergleichung mit denkenden Naturen, und zwar ihre Uebereinstimmung mit thierischen Seelen und mit andern Geistern. Aus dem Begriffe der Immaterialität der Seele ist man auf den Begriff der Geister gekommen. Ein immaterielles Wesen, das abgesondert von aller Materie betrachtet wird, und für sich selbst denken kann, ist ein Geist. Auf solche Art ist der Begriff und die Lehre von den Geistern in die Psychologie gekommen. Der Gang, den wir in Betrachtung der Seele genommen haben, ist dieser: daß wir zeigten, die Seele sey eine Substanz; eine einfache und freihandelnde Substanz; eine immaterielle Substanz. Nun ist die Frage: Ist die Seele auch ein Geist? Zum Geiste wird erfordert nicht allein, daß es ein immaterielles Wesen sey, sondern daß es auch ein von aller Materie abgesondertes selbst

denkendes Wesen sey. — Wenn ich mein immaterielles Wesen mit dem Nahmen Seele belege; so folgt aus der Bedeutung des Worts, daß es ein Wesen sey, welches mit einem Körper, nicht allein in Verbindung, sondern auch im commercio stehet. Wenn nun dieses Wesen vom Körper getrennt wird; so hört auch der Name Seele auf. Nun fragt es sich: Ist die Seele blos ein materielles Wesen, welches man nur im commercio mit dem Körper denken kann; oder ist sie ein Geist, der auch abgesondert vom Körper denken kann? Es wird hier nicht untersucht, ob sie jetzt wirklich das ist, sondern ob sie ein Vermögen habe (ohngeachtet sie jetzt mit dem Körper im commercio stehet), auch ohne Gemeinschaft mit demselben zu denken; das heißt, ob sie, auch vom Körper abgesondert, als ein Geist fortdauren und leben könne? Wir werden also die menschliche Seele, die mit dem Körper verbunden ist, vergleichen mit Wesen, die in gar keiner Gemeinschaft mit Körpern stehen, und das sind Geister; oder mit solchen Wesen, die in einer gleichen Gemeinschaft als die menschliche Seele mit dem Körper stehen, welches Wesen sind, die bloß Sinnlichkeit und Vorstellungskraft haben; und das sind thierische Seelen. Wir werden also reden:

a) de anima bruti, deren Gemeinschaft von den Körpern abhängt;

b) de spiritu, der in gar keiner Gemeinschaft mit dem Körper ist, und

c) de anima humana, von der wir schon ehedem

hauptsächlich geredet haben, die zwar in Gemeinschaft mit dem Körper steht, aber unabhängig ist, indem sie auch ohne Körper als ein Geist leben und denken kann.

Wenn wir aber die Seele des Menschen mit thierischen Seelen und mit andern Geistern vergleichen; so muß man nicht hier hoffen, viele Geheimnisse und Entdeckungen zu hören, die sonst noch keiner weiß, und die der Philosoph aus einer geheimen Quelle geschöpft hätte; aber eine Entdeckung wird man hier doch zu erwarten haben, die viele Mühe gekostet hat, und die noch Wenige wissen: nämlich die Schranken der Vernunft und der Philosophie einzusehen, wie weit die Vernunft hier gehen kann. Wir werden also hier unsere Unwissenheit kennen lernen, und den Grund derselben einsehen: warum es unmöglich ist, daß hierin kein Philosoph weiter gehen kann, und auch nicht gehen wird; und wenn wir das wissen, so wissen wir schon viel.

Die Thiere sind nicht bloße Maschinen oder Materie, sondern sie haben Seelen; denn alles in der ganzen Natur ist entweder leblos oder belebt. Alle Materie als Materie (materia, qua talis) ist leblos. Woher wissen wir das? Der Begriff, den wir von der Materie haben, ist dieser: materia est extensum impenetrabile iners. Wenn wir z. E. ein Stäubchen auf dem Papier wahrnehmen; so sehen wir, ob es sich bewegt. Bewegt es sich nicht von selbst; so halten wir es für leblose Materie, die iners ist, und die in alle Ewigkeit

liegen bleiben möchte, wenn sie nicht durch Etwas anders bewegt würde. So bald sich aber eine Materie bewegt; so sehen wir, ob sie sich willkührlich von selbst bewegt. Werden wir das an dem Stäubchen gewahr; so sagen wir, es ist belebt; es ist ein Thier. Ein Thier ist also eine belebte Materie; denn Leben ist das Vermögen, sich selbst aus dem innern Princip nach Willkühr zu bestimmen. Materie aber, als Materie, hat kein inneres Princip der Selbstthätigkeit, keine Spontaneität, sich selbst zu bewegen; sondern alle Materie, die belebt ist, hat ein inneres Princip, welches abgesondert ist von dem Gegenstande des äußeren Sinnes, und ein Gegenstand des innern Sinnes ist; es ist in ihr ein besonderes Princip des innern Sinnes. Ein inneres Princip der Selbstthätigkeit ist nur Denken und Wollen; dadurch kann nur Etwas durch den innern Sinn bewegt werden; dieses ist allein ein Princip, nach Belieben und Willkühr zu handeln. Wenn sich also eine Materie bewegt; so folgt, daß in ihr ein solches besonderes Princip der Selbstthätigkeit sey. Dieses Principes aber des Denkens und Wollens ist nur ein Wesen, das Erkenntniß hat, fähig. Die Materie kann sich blos vermittelst eines solchen Principes bewegen. Solches Princip der Materie aber ist die Seele der Materie. Also: alle Materie, die da lebt, lebt nicht als Materie, sondern hat ein Princip des Lebens und wird belebt. Sofern aber Materie belebt wird; sofern ist sie auch beseelt. Es liegt also bei den Thieren ein Princip des Lebens zum Grunde, und das ist die Seele. —

Mit diesen Seelen der Thiere und unserer Seele sollen wir eine Vergleichung a priori ohne alle Erfahrung anstellen und sehen, worin der Unterschied bestehe; allein wenn wir Wesen, die Vorstellungskraft haben, erkennen sollen, und zwar a priori; wo bekommen wir die Unterschiede her, wo sie uns gar nicht gegeben sind? Wir sollen Seelen erkennen, die außer uns sind, und wozu wir gar keine Data haben? Allein diesen Unterschied und die Data dazu nehmen wir wieder von uns selbst, und aus dem Begriffe vom Ich. Unsre Seele kennen wir blos durch den innern Sinn; wir haben aber auch einen äußern Sinn; demnach wird aller Unterschied blos auf unserm äußern und innern Sinn beruhen. Wenn wir uns a priori Wesen vorstellen; so werden wir nicht die Unterschiede dem Grade nach, sondern der Species nach bemerken; es muß also der Unterschied und die Vergleichung auf unserm äußern und innern Sinne beruhen. Demnach können wir Wesen uns vorstellen, die ein Vermögen des äußern Sinnes haben, aber das Vermögen des innern Sinnes entbehren, und das sind die Thiere.

Demnach werden die Thiere alle Vorstellungen der äußern Sinne haben; nur derjenigen Vorstellung werden sie entbehren, die auf dem innern Sinne, die auf dem Bewußtseyn seiner Selbst, kurz auf dem Begriffe vom Ich beruhen. Sie werden demnach keinen Verstand und keine Vernunft haben; denn alle Handlungen des Verstandes und der Vernunft sind nur in sofern möglich, als man sich seiner selbst bewußt ist. Sie werden keine

allgemeine Erkenntniß durch Reflexion haben, nicht die Identität der Vorstellungen, auch nicht die Verbindungen der Vorstellungen nach dem Subjecte und Prädicate, nach Grund und Folge, nach dem Ganzen und nach den Theilen; denn das sind alles Folgen des Bewußtseyns, dessen die Thiere ermangeln.

Wir können den Thieren ein Analogon rationis beilegen, welches Verknüpfungen der Vorstellungen sind nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, aus denen dieselben Wirkungen folgen, als aus der Verknüpfung nach Begriffen. Die Thiere sind demnach nicht dem Grade nach von der menschlichen Seele unterschieden, sondern der Species nach; denn wenn die thierischen Seelen in ihrem sinnlichen Vermögen noch so sehr zunehmen, so kann doch dadurch das Bewußtseyn ihrer selbst, der innere Sinn, nicht erreicht werden. Wenn sie gleich in der Sinnlichkeit bessere Phänomena, als wir ausüben; so fehlt ihnen doch der innere Sinn.

Da wir aus der Natur des Geistes geschlossen haben, daß alles, was ein Princip des Lebens ist, auch leben muß; so müssen wir solches auch von den Seelen der Thiere zugeben. Demnach, so wie unsere Intellectualität in der andern Welt zunehmen wird; so kann auch die Sinnlichkeit bei den Thieren zunehmen, aber sie werden uns niemals gleich kommen. Nun können wir uns problematisch denken, daß solche Wesen existiren, die keinen innern Sinn haben; denn es ist kein Widerspruch, solche anzunehmen. Wieviel Phänomena lassen sich nun bei solchen Wesen, die keinen innern Sinn haben, aus

dem Vermögen der äußern Sinnlichkeit erklären, ohne einen innern Sinn anzunehmen? Das Bewußtseyn seiner selbst, der Begriff vom Ich, findet bei solchen Wesen, die keinen innern Sinn haben, nicht statt; demnach kann kein unvernünftiges Thier denken. Ich bin; hieraus folgt der Unterschied, daß Wesen, die einen solchen Begriff vom Ich haben, Persönlichkeit besitzen.

Dieses ist die physikalische Persönlichkeit, so fern sie sagen können: Ich bin. Ferner folgt, daß solche Wesen Freiheit haben, und ihnen alles kann imputirt werden; und dieses ist die practische Persönlichkeit, die in der Moral Folgen hat. Wenn man aber Phänomena, die sich blos aus der äußern Sinnlichkeit erklären lassen, anführen wollte; so könnte man hier recht gut die ganze empirische Psychologie der Thiere erklären. Weil dieses aber mit der Physik verflochten ist; so kämen wir dadurch von der Psychologia rationali zu weit ab. Wir sehen aber von den Thieren Handlungen unternehmen, die wir nicht anders, als durch Verstand und Vernunft würden zu Stande bringen können. Demnach ist die Sinnlichkeit bei uns ein solcher Zustand wie bei den Thieren; doch daß die ihrige der unsern weit vorzuziehen ist. Diesen Verlust haben wir aber ersetzt bekommen durch das Bewußtseyn unserer selbst, und durch den Verstand, der daraus folget. Auch sind wir gar nicht genöthiget, bei den Thieren Ueberlegung anzunehmen, sondern wir können dieses alles aus der bildenden Kraft herleiten. Wir eignen demnach diesen Wesen ein Empfindungsvermögen, Imagination u. s. w. zu, aber alles

nur sinnlich als unteres Vermögen, und nicht mit Bewußtseyn verbunden. Aus dieser äußern Sinnlichkeit und aus mechanischen Gründen ihres Körpers können wir alle Phänomena der Thiere erklären, ohne das Bewußtseyn oder den innern Sinn anzunehmen. Der Philosoph muß die Principien der Erkenntnisse nicht ohne Ursache vermehren.

Da wir nun unsere Seele verglichen haben mit Wesen, die unter ihr sind; so wollen wir sie jetzt auch mit Wesen vergleichen, die über ihr sind. Da wir einen äußern und innern Sinn haben, und wir uns Wesen denken können, die blos einen äußern Sinn haben; so können wir uns auf der andern Seite auch Wesen denken, die gar keinen äußern Sinn haben, die gar nicht in die Sinne fallen, und die also immateriell sind. Demnach können wir uns immaterielle Wesen vorstellen, die mit Bewußtseyn ihrer selbst begabt sind. Ein immateriell denkendes Wesen, das mit Bewußtseyn begabt ist (woraus denn schon folgt, daß es auch ein vernünftiges Wesen ist), ist ein Geist. Vom Geiste muß unterschieden werden dasjenige, was geistig ist. Geistige Wesen sind die, die mit dem Körper zwar verbunden sind, die aber ihre Vorstellungen, ihr Denken und Wollen continuiren können, wenn sie auch vom Körper abgesondert werden. Nun fragt es sich: Ist die Seele des Menschen ein geistiges Wesen? — Wenn sie auch ohne Körper zu leben continuiren kann, dann ist sie geistig; und wenn die Seelen der Thiere solches auch können, so sind sie auch geistiger Natur. Ein Geist ist aber, der

wirklich separirt ist vom Körper, der, ohne ein Gegenstand des äußern Sinnes zu seyn, dennoch denken und wollen kann. Was können wir nun von den Geistern a priori erkennen? Wir können uns Geister nur problematisch denken, d. h, es kann kein Grund a priori angeführet werden, dieselben zu verwerfen. Die Erfahrung lehrt uns, daß, wenn wir denken, unser Körper dabei ins Spiel kommt; wir sehen aber nicht ein, daß es nothwendig ist. Wir können uns recht gut Wesen vorstellen, die gar keinen Körper haben, und dennoch denken und wollen können. Demnach können wir problematisch denkende vernünftige Wesen, mit Bewußtseyn ihrer selbst, die immateriell sind, annehmen. Problematisch kann etwas angenommen werden, wenn es schlechthin klar ist, daß es möglich ist. Apodiktisch können wir es nicht beweisen; aber es kann uns auch keiner widerlegen, daß solche Geister nicht existiren sollten. Eben so können wir das Daseyn Gottes nicht apodiktisch demonstriren; aber es ist auch keiner im Stande, mir das Gegentheil zu beweisen, denn wo will er das hernehmen? — Nun können wir von diesen Geistern nichts mehr sagen, als was ein Geist, der abgesondert vom Körper ist, thun kann. Sie sind kein Gegenstand des äußern Sinnes; also sind sie nicht im Raume. Weiter können wir hier nichts sagen; sonst verfallen wir in Hirngespinste. Der Begriff von thierischen Seelen und von höhern Geistern ist nur ein Spiel unserer Begriffe. Das Resultat ist: Wir erfahren an uns, daß wir ein Gegenstand des

äußern und innern Sinnes sind. Nun können wir uns Wesen vorstellen, die bloß einen äußeren Sinn haben, und das sind thierische Seelen; aber wir können uns auch Wesen vorstellen, die, blos einen innern Sinn haben, und das sind Geister. Wenn wir uns Wesen vorstellen, die sowohl einen innern als äußern Sinn haben; so sind das menschliche Seelen.

Wir können hiervon nichts beweisen, sondern nur problematisch annehmen, indem die Unmöglichkeit davon nicht kann dargethan werden. Glücklicher Weise lehrt uns noch die Erfahrung, daß es wirklich solche Wesen gebe, von welchen wir in der Psychologia rationali sagen, daß sie nur blos einen äußeren Sinn haben; daß es aber Wesen gebe, die blos einen innern Sinn haben, davon kann uns die Erfahrung unmöglich belehren.

Dritter Abschnitt der rationalen Psychologie.

Im dritten Abschnitte der rationalen Psychologie wird von der Verknüpfung der Seele mit andern Dingen gehandelt.

Wir handeln zuerst von der Verknüpfung der Seele mit dem Körper, oder vom commercio zwischen beiden.

Ein commercium ist eine wechselseitige Bestim-

mung. Die Dependenz der Bestimmung, die nicht wechselseitig ist, ist kein commercium, sondern eine Verbindung. In solcher einseitigen Verbindung steht Gott mit der Welt. Das commercium zwischen Seele und Körper ist aber eine wechselseitige Dependenz der Bestimmung. Wir fragen demnach zuerst: Wie ist ein solches commercium zwischen einem denkenden Wesen und einem Körper möglich? (Zwischen der Seele und dem Körper kann ich nicht sagen; denn der Begriff der Seele setzt schon ein commercium voraus). Der Grund, die Schwierigkeit dieses commercii einzusehen, beruht darauf: Die Seele ist ein Gegenstand des innern Sinnes, und der Körper ist ein Gegenstand des äußern Sinnes. An dem Körper werde ich nichts Innerliches und an der Seele nichts Aeußerliches gewahr. Nun läßt es sich durch keine Vernunft begreifen, wie das, was ein Gegenstand des innern Sinnes ist, ein Grund seyn soll, von dem, was ein Gegenstand des äußern Sinnes ist. Denken und Wollen sind bloß Gegenstände des innern Sinnes. Wäre Denken und Wollen eine bewegende Kraft; so wäre es ein Gegenstand des äußern Sinnes selbst. Weil nun aber Denken und Wollen blos Gegenstände des innern Sinnes sind (also ein Grund der innern Bestimmung); so ist dieses schwer einzusehen, wie solches ein Grund der äußern Bestimmung seyn kann. Und da auf der andern Seite die Bewegung, als ein Gegenstand des äußern Sinnes, ein Grund der äußern Bestimmung ist; so ist es schwer, zu bestimmen, wie denn dieses ein Grund der innern Bestimmungen

und

und Vorstellungen seyn kann. Die wechselseitige Bestimmung zwischen Denken und Wollen und zwischen Bewegen können wir nicht durch die Vernunft einsehen. Die Unmöglichkeit, solches durch die Vernunft einzusehen, beweiset aber gar nicht die innere Unmöglichkeit der Sache selbst. Durch die Erfahrung können wir es aber einsehen; und dieses gehet ja hier nicht allein so, sondern alle Grundkräfte sind uns durch die Erfahrung gegeben, und keine läßt sich durch die Vernunft einsehen. Wir kennen also am Körper nur diejenigen Kräfte, deren Wirkungen Phänomena des äußern Sinnes sind; und an der Seele kennen wir keine andern Kräfte, als deren Wirkungen Phänomena des innern Sinnes sind. Wie nun die Kräfte des äußern Sinnes des Körpers können Gründe der Phänomene der Seele seyn, und die Kräfte der Seele Gründe der Phänomene des Körpers seyn können, kann gar nicht eingesehen werden. Allein nicht nur das commercium zwischen der Seele und dem Körper ist schwer einzusehen, sondern auch das commercium zwischen den Körpern unter einander. Wir können es zwar einsehen; doch nur wenn wir schon Kräfte des commercii vorher annehmen. Z. E. Wenn ich die Undurchdringlichkeit annehme; so ist dieses schon eine Grundkraft des commercii. Diese Grundkraft des commercii unter den Körpern kann kein Wesen einsehen, dessen Vernunft nicht intuitiv, sondern discursiv ist. Denn noch sind alle Systemata explicandi commercium animae cum corpore fruchtlos und vergeblich; denn es kann kein Sy-

stem erklären, wie aus dem Denken die Bewegung, und umgekehrt aus der Bewegung das Denken entstehet, weil man keine Grundkraft einsehen kann. Man hat schon genug philosophirt, wenn man nur bis auf die Grundkraft kommt. Alle Systemata explicandi commercium laufen darauf hinaus, weil sie die Ungleichheit zwischen dem Denken und Bewegen sehen. Daher künsteln sie auf alle Weise, weil sie sich einbilden, daß der natürliche Einfluß unmöglich sey. Allein in Ansehung der Seele zeigen die Phänomena, daß der Wille einen Einfluß auf den Körper, und umgekehrt, daß die Seele eine Kraft hat, den Körper zu bewegen. Davon aber können wir keinen Grund angeben; denn das ist eine Grundkraft, ein Grundvermögen. Demnach ist das commercium, weil es nach bestimmten Gesetzen geschieht, ein natürlicher Einfluß, und die Gemeinschaft ist natürlich. Weil man geglaubt hat, das commercium könne unmöglich natürlich seyn; so hat man ein drittes Wesen ins Spiel gesetzt und gesagt, wie Leibnitz: Entweder hat schon Gott im Anfange die Handlungen der Seele und des Körpers so eingerichtet, daß sie übereinstimmen; oder wie Cartesius, daß Gott bei jeder Gelegenheit die Handlungen beider so einrichte, daß sie übereinstimmen. Wir können aber sowohl das commercium zwischen den Körpern unter einander, als zwischen der Seele und dem Körper nicht anders einsehen, als daß es möglich sey, in so fern alle Substanzen da sind durch Einen; deßwegen stehen sie in Gemeinschaft. Wie dieses aber

zwischen der Seele und dem Körper zugeht, ist nicht einzusehn.

Da nun die Seele mit dem Körper im commercio stehet; so fragen wir: Wo hat die Seele ihren Sitz im Körper? Der Ort der Seele in der Welt wird durch den Ort des Körpers determinirt; meine Seele ist da, wo mein Körper ist. Aber wo hat die Seele ihren Sitz im Körper? Der Ort des Körpers in der Welt ist nur durch den äußern Sinn determinirt; da nun die Seele ein Gegenstand des innern Sinnes ist, durch den innern Sinn aber kein Ort determinirt werden kann: so kann auch der Ort der Seele im Körper nicht determinirt werden; denn durch die innern Handlungen kann kein äußeres Verhältniß bestimmt werden. Die Seele schaut sich aber nur durch den innern Sinn an: also kann sie sich nicht in einem Orte anschauen, und sich eines Orts bewußt seyn. Ich kann in dem Körper den Platz nicht fühlen, wo die Seele sitzt; denn sonst müßte ich mich durch einen äußern Sinn anschauen; ich schaue mich aber selbst durch den innern Sinn an. So wenig sich ein Auge selbst anschauen kann; so wenig kann sich die Seele äußerlich anschauen. Aber sie kann sich äußerer Theile des Körpers bewußt seyn, vorzüglich derer, welche die mehresten Ursachen ihrer Empfindungen enthalten. Die Ursache aller Empfindungen ist aber das Nervensystem. Ohne die Nerven können wir nichts Aeußeres empfinden. Die Wurzel aller Nerven ist aber das Gehirn; bei jeder Empfindung demnach wird das Gehirn erregt, weil sich im

Gehirn alle Nerven concentriren; demnach concentriren sich alle Empfindungen im Gehirn. Also muß die Seele den Sitz ihrer Empfindungen ins Gehirn setzen, als den Ort aller Bedingung der Empfindungen. Das ist aber nicht der Ort der Seele selbst, sondern der Ort, woraus alle Nerven, folglich auch alle Empfindungen entspringen. Wir finden, daß das Gehirn mit allen Handlungen der Willkühr der Seele harmonirt. Ich fühle jeden Theil besonders. Wenn ich z. E. den Finger ans Feuer halte: so empfinde ich daselbst den Schmerz; aber am Ende concentriren sich alle Empfindungen von jedem besondern Theile des Körpers im Gehirn, dem Stamme aller Nerven; denn wenn die Nerven von einem Theile des Körpers abgeschnitten sind, alsdann fühlen wir freilich nichts von dem Theile. Demnach muß in dem Gehirn das Princip aller Empfindungen seyn. Nun stellt man sich vor, die Seele habe da im Gehirne ihren Sitz, damit sie alle Nerven bewegen könne, und durch die Nerven wieder könne afficirt werden. Allein wir fühlen doch den Sitz der Seele nicht im Gehirn, sondern nur, daß das Gehirn mit allen seinen Veränderungen der Seele harmoniere. Z. E. vom Nachsinnen thut der Kopf weh. Wir schauen ja den Ort nicht an, sondern schließen nur, daß das Gehirn der Sitz der Seele sey, weil die Seele da am meisten wirkt. Wenn wir uns eine Stelle im Gehirn imaginiren, die das erste Princip von dem Stamme der Nerven ist, wo alle Nerven zusammenlaufen, und sich in einem Punkte endigen, welches das sensorium commune genannt wird, das aber kein Medicus gesehen

hat; so fragt sichs nun: sitzt die Seele in diesem sensorio communi? Hat sie ein kleines Plätzchen da eingenommen, damit sie von da den ganzen Körper dirigiren und gleichsam wie ein Organist aus einem Orte die ganze Orgel dirigiren kann; oder hat sie gar keinen Ort im Körper, so daß der Körper selbst ihr Ort ist? Gesetzt, die Seele hätte ein kleines Plätzchen im Gehirn eingenommen, wo sie auf unsern Nerven wie auf einer Orgel spielt; so könnten wir glauben, daß, wenn wir alle Theile des Körpers durchgegangen wären, wir zuletzt auf das Plätzchen kommen müßten, wo die Seele sitzt. Wenn man nun dies Plätzchen wegnähme; möchte der ganze Mensch zwar noch da seyn, aber es fehlte der Ort, wo der Organist gleichsam auf der Orgel spielen sollte; dieses ist aber sehr materialistisch gedacht. Wenn aber die Seele kein Gegenstand der äußeren Sinnen ist; so werden auch ihr nicht die Bedingungen äußerer Anschauungen zukommen. Die Bedingung der äußeren Anschauung aber ist der Raum. Da sie nun kein Gegenstand der äußern Anschauung ist; so ist sie auch nicht im Raum, sondern sie wirkt nur im Raum; — und obgleich wir analogice sagen, sie ist im Raum, so müssen wir dieses doch nicht körperlich nehmen. Eben so sagt man, daß Gott in einer Kirche sey. Demnach behaupten wir das zweite, nämlich: die Seele hat im Körper keinen besondern Ort; ihr Ort ist aber in der Welt durch den Körper determinirt, und sie ist mit dem Körper unmittelbar verbunden. Die Möglichkeit dieses Commercii sehen wir nicht ein; die Bedingungen dieses Commercii

müssen wir aber nicht allein setzen, wie sie bei den Körpern unter einander sind, nämlich durch Undurchdringlichkeit, denn sonst wird sie materiell. Einen Ort und Platz im Körper für sie anzuweisen, ist widersinnig und materialistisch.

Jetzt betrachten wir die Seele mit dem Körper, der Zeit nach, im commercio; und zwar den Zustand der Seele im Anfange des commercii, oder bei der Geburt; im Commercio selbst, oder im Leben; und am Ende des Commercii, oder bei dem Tode.

Das Leben besteht in dem commercio der Seele mit dem Körper; der Anfang des Lebens ist der Anfang des commercii, das Ende des Lebens ist das Ende des commercii. Der Anfang des commercii ist die Geburt, und das Ende des commercii ist der Tod. Die Dauer des commercii ist das Leben. Der Anfang des Lebens ist die Geburt; dieses ist aber nicht der Anfang des Lebens der Seele, sondern des Menschen. Das Ende des Lebens ist der Tod; dieses ist aber nicht das Ende des Lebens der Seele, sondern des Menschen. Geburt, Leben und Tod, sind also nur Zustände der Seele; denn die Seele ist eine einfache Substanz; also kann sie auch nicht erzeugt werden, wenn der Körper erzeugt, und auch nicht aufgelöset werden, wenn der Körper aufgelöset wird; denn der Körper ist nur die Form der Seele. Der Anfang oder die Geburt des Menschen ist also nur der Anfang des commercii, oder der veränderte Zustand der Seele; und das Ende oder

der Tod des Menschen ist nur das Ende des commercii, oder der veränderte Zustand der Seele. Allein der Anfang des commercii oder die Geburt des Menschen ist nicht der Anfang des Princips des Lebens, und das Ende des commercii oder der Tod des Menschen ist nicht das Ende des Princips des Lebens; denn das Princip des Lebens entsteht nicht durch die Geburt und hört auch nicht auf durch den Tod. Das Princip des Lebens ist eine einfache Substanz. Aus der Substantialität oder Simplicität folgt aber gar nicht, daß die Geburt des Menschen der Anfang der Substanz, und der Tod des Menschen das Ende der Substanz sey; denn eine einfache Substanz entsteht und vergeht nicht nach Naturgesetzen. Mithin bleibt die Substanz, wenn gleich der Körper vergeht; und also muß auch die Substanz da gewesen seyn, als der Körper entstand. — Die Substanz bleibt immer unverändert; demnach sind die Geburt, das Leben und der Tod nur verschiedene Zustände der Seele. Ein Zustand setzt aber schon ein Daseyn voraus; denn der Anfang ist kein Zustand, die Geburt ist aber ein Zustand der Seele, also kein Anfang der Seele.

Da wir den Zustand der Seele beim Anfange des commercii betrachtet haben; so müssen wir jetzt die Seele vor dem Anfange der Verknüpfung, oder ihren Zustand vor der Geburt, und nach dem Ende der Verknüpfung, oder ihren Zustand nach dem Tode erwägen. Zwischen dem Zustande der Seele vor der Geburt und nach dem Tode ist eine große Uebereinstimmung. Denn

wenn die Seele nicht vor der Vereinigung mit dem Körper gelebt hätte; so könnten wir nicht schließen, daß sie auch nach der Vereinigung mit demselben leben werde. Denn wenn sie mit dem Körper entstanden wäre; so könnte sie auch mit dem Körper aufhören. Denn das, was sie nach der Vereinigung seyn soll, kann sie aus eben denselben Gründen auch vor der Vereinigung gewesen seyn. Aber wir können auch von dem Zustande nach dem Tode, den wir beweisen werden, auf den Zustand der Seele vor der Geburt schließen; denn aus den Beweisen, die wir für die Fortdauer der Seele nach dem Tode geben werden, scheint zu fließen, daß wir vor der Geburt im reinen geistigen Leben gewesen sind; und daß durch die Geburt die Seele, so zu sagen, in einen Kerker, in eine Höhle gekommen ist, die sie an ihrem geistigen Leben hindert. Allein es ist hier die Frage: ob die Seele in ihrem geistigen Leben vor der Geburt einen völligen Gebrauch ihrer Kräfte und Vermögen gehabt hat; ob sie alle die Erkenntnisse, die Erfahrungen von der Welt besessen, oder ob sie dieselben erstlich durch den Körper erlangt habe? Wir antworten: Daraus, daß die Seele vor der Geburt im reinen geistigen Leben gewesen ist, folgt noch gar nicht, daß sie in demselben einen solchen völligen Gebrauch ihrer Kräfte und Vermögen, und eben dieselben Kenntnisse von der Welt (die sie erst nach der Geburt erlangt hat) gehabt habe; sondern es folgt vielmehr, daß die Seele in einem geistigen Leben gewesen, eine geistige Kraft des Lebens gehabt habe, alle Fähigkeiten und Vermögen schon besaß;

aber so, daß alle diese Fähigkeiten erst durch den Körper sich entwickelt haben, und daß sie alle die Kenntnisse, die sie von der Welt hat, erst durch den Körper erlangt hat, und sich also durch den Körper zu der künftigen Fortdauer hat vorbereiten müssen. Der Zustand der Seele vor der Geburt war also ohne Bewußtseyn der Welt und ihrer selbst.

Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode.

Jetzt wollen wir den Zustand der Seele nach dem Tode erwägen.

Hier haben wir zwei Fragen aufzuwerfen:

1) ob die Seele nach dem Tode leben und fortdauern werde? und

2) ob sie ihrer Natur nach leben und fortdauern müsse? d. h. ob sie unsterblich sey?

Wenn die Seele lebt; so folgt noch nicht, daß sie, ihrer Natur nach, nothwendig leben müsse; denn sie könnte ja von Gott, aus gewissen Absichten der Belohnung oder der Besserung, lebendig erhalten werden. Aber alsdann, wenn sie nur zufällig lebte; so könnte die Zeit kommen, wo sie aufhören könnte zu leben. Wenn sie aber ihrer Natur nach unsterblich ist; so muß sie nothwendiger Weise immer fortdauern. Demnach werden wir hier nicht zu beweisen haben das zufäl-

lige Leben der Seele (daß sie blos leben werde, das folgt schon aus ihrer Substantialität, indem jede Substanz fortdauert, auch die Substanz der Körper; denn wenn das Holz verbrannt ist, so sind nur die Theile aufgelöset, die Substanz aber bleibt immer), sondern daß sie unsterblich sey. Die Unsterblichkeit ist die natürliche Nothwendigkeit, zu leben. Dieses zu beweisen, hat weit mehr auf sich, als das bloße zufällige Leben, welches mit vielen Beweisen, aus der Gerechtigkeit, Weisheit, Güte rc. Gottes hergenommen, kann dargethan werden. Derjenige Beweis aber, der aus der Natur und dem Begriffe der Sache selbst hergenommen ist, ist allemal der einzig mögliche Beweis, und dieser ist transscendental. Viele Beweise von einer Sache können a priori nicht gegeben werden. Die andern Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die man sonst noch hat, sind nicht Beweise für ihre Unsterblichkeit, sondern sie beweisen nur die Hoffnung des zukünftigen Lebens. Der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der aus der Natur und aus dem Begriffe hergenommen ist, beruht darauf: das Leben ist nichts weiter, als ein Vermögen aus dem innern Princip, aus der Spontaneität, zu handeln. Nun liegt es schon im allgemeinen Begriff der Seele, daß sie ein Subject sey. Die Spontaneität in sich enthält, sich selbst aus dem innern Princip zu determiniren. Sie ist der Quell des Lebens, der den Körper belebt. Weil nun alle Materie leblos ist (denn das ist der Begriff von der Materie, den wir davon haben, indem wir sie nicht anders

kennen); so kann alles, was zum Leben gehört, nicht von der Materie herkommen. Die Actus der Spontaneität können nicht vom äußern Princip herrühren; d. h. es können nicht äußere Ursachen des Lebens seyn; denn sonst wäre im Leben nicht Spontaneität. Das liegt schon im Begriffe des Lebens, da es ein Vermögen ist, die Handlungen aus dem innern Princip zu determiniren. Also kann kein Körper Ursache vom Leben seyn. Denn weil der Körper Materie ist, alle Materie aber leblos ist; so ist der Körper kein Grund des Lebens, sondern vielmehr ein Hinderniß des Lebens, das dem Princip des Lebens widersteht. Der Grund des Lebens muß vielmehr in einer andern Substanz liegen, nämlich in der Seele; ein Grund, der aber nicht auf der Verbindung mit dem Körper, sondern auf dem innern Princip ihrer Spontaneität beruht. Demnach wird weder der Anfang des Lebens der Seele, noch die Fortdauer des Lebens derselben vom Körper herrühren. Wenn also der Körper gleich aufhört; so bleibt doch noch das Princip des Lebens übrig, welches unabhängig vom Körper die Actus des Lebens ausgeübet hat, und also auch jetzt nach der Trennung vom Körper, dieselben Actus des Lebens ungehindert ausüben muß.

Das Leben bei dem Menschen ist zweifach: das thierische und das geistige Leben. Das thierische ist das Leben des Menschen, als Mensch; und hierzu ist der Körper nöthig, daß der Mensch lebe. Das andere Leben ist das geistige Leben, wo die Seele, unabhängig vom Körper, dieselben Actus des Lebens auszuüben con-

tinuiren muß. Zu dem thierischen Leben ist der Körper nöthig; da ist die Seele mit dem Körper in Verbindung; sie wirkt in den Körper und belebt denselben. Wenn nun die Maschine des Körpers zerstört ist, daß die Seele in sie nicht mehr wirken kann; so hört zwar das thierische Leben auf, aber nicht das geistige. Allein man könnte sagen: alle Handlungen der Seele, z. E. Denken, Wollen u. s. w. geschehen vermittelst des Körpers, welches die Erfahrung zeigt; also ist der Körper die Bedingung des Lebens der Seele. Freilich so lange der Geist eine Seele vorstellt, so lange der Geist im commercio mit dem Körper steht; so lange sind auch die Handlungen der Seele dependent vom Körper; denn sonst wäre es kein commercium. So lange das Thier lebt, ist die Seele das Princip des Lebens; der Körper ist aber das Instrument, das Organon, wodurch die lebendigen Actus der Seele in der Welt ausgeübet werden. Wenn wir also zwei Substanzen in dem commercio betrachten; so kann es freilich nicht anders seyn, als daß die eine Substanz von der andern eine Bedingung sey. Daher kann z. E. die Seele nicht denken, wenn der Körper krank ist. Alle sinnlichen Erkenntnisse beruhen auf dem Körper, denn er ist das Organon der Sinne. So lange der Mensch lebt; so muß die Seele ihre sinnlichen Vorstellungen durch das Gehirn, als wie auf einer Tafel abgezeichnet, vorbringen können.

Es geht hier mit einer Seele, die an den Körper geschlossen ist, wie mit einem Menschen, der an einen Karren befestiget ist. Wenn sich dieser Mensch bewegt;

so muß sich der Karren mitbewegen. Es wird aber niemand behaupten, daß die Bewegung von dem Karren herrühre; eben so rühren die Handlungen nicht vom Körper, sondern von der Seele her. So lange der Mensch an dem Karren ist; so ist dies die Bedingung seiner Bewegung. Wird er davon befreiet, so wird er sich leichter bewegen können; also war dies ein Hinderniß seiner Bewegung. So lange er aber noch daran gebunden ist; so lange wird ihm auch die Bewegung leichter, je besser das Instrument im Standt ist. Wenn nun schon einmal die Seele an den Körper gebunden ist; so ist die Veränderung der Hindernisse die Beförderung des Lebens; eben so, wie die Bewegung leichter ist, wenn die Räder an dem Karren geschmiert sind, ob sie gleich nach der Befreiung von dem Karren noch leichter wäre. Also ist auch eine gute Constitution des Körpers eine Beförderung des Lebens, so lange die Seele an den Körper gebunden ist, obgleich die Beförderung des Lebens noch besser wäre nach der Befreiung vom Körper. Denn da der Körper eine leblose Materie ist; so ist er ein Hinderniß des Lebens. So lange aber die Seele mit dem Körper verbunden ist, muß sie dieses Hinderniß ertragen und auf alle Art sich zu erleichtern suchen. Wenn nun aber der Körper gänzlich aufhört; so ist die Seele von ihrem Hindernisse befreiet, und nun fängt sie erst an recht zu leben. Also ist der Tod nicht die absolute Aufhebung des Lebens, sondern eine Befreiung der Hindernisse eines vollständigen Lebens. Dieses liegt schon in eines Jeden Verstande und in der Natur der

Sache. Das Bewußtseyn des bloßen Ich beweiset, daß das Leben nicht im Körper, sondern in einem besondern Princip liegt, welches vom Körper unterschieden ist; daß folglich dieses Principium auch ohne Körper fortdauern kann, und dadurch sein Leben nicht vermindert, sondern vermehrt wird. Dieses ist der einzige Beweis, der a priori kann gegeben werden, der aus der Erkenntniß und der Natur der Seele, die wir a priori eingesehen, hergenommen ist.

Nun können wir noch einen Beweis a priori, aber aus der Erkenntniß eines andern Wesens führen.

Welches Wesen erkennen wir aber a priori? Das Daseyn unsrer Seele erkennen wir zwar aus der Erfahrung, aber die Natur derselben sehen wir a priori ein. Dasjenige Wesen, welches wir a priori erkennen können, muß absolut nothwendig seyn. Zufällige Wesen kann ich nur durch die Erfahrung erkennen; von denen würde ich nichts wissen, wenn sie nicht gegeben wären; aber was nothwendig ist, davon sehe ich a priori ein, daß es absolut nothwendig seyn muß. Dieses absolut nothwendige Wesen ist das göttliche Wesen. Wenn wir nun aus der Nothwendigkeit dieses göttlichen Wesens auf die Unsterblichkeit der Seele schließen wollen, so können wir a priori aus der göttlichen Natur solches nicht erkennen; denn sonst müßte die Seele ein Theil der göttlichen Natur seyn. Wenn ich es also aus der Natur des Wesens der Seele nicht erkennen kann, was bleibt dann übrig? Antwort: Freiheit; denn Natur und Freiheit sind nur das, was an einem Wesen erkannt werden kann.

Demnach werden wir aus der Erkenntniß des göttlichen Willens auf die nothwendige Fortdauer der Seele schließen. Dieses ist der moralische oder (weil die Erkenntniß Gottes hinzukommt) der theologisch-moralische Beweis. Er beruht darauf: Alle unsre Handlungen stehen unter practischen Regeln der Verbindlichkeit. Diese practische Regel ist das heilige moralische Gesetz. Dieses Gesetz sehen wir a priori ein; es liegt in der Natur der Handlungen, daß sie so und nicht anders seyn sollen, welches wir a priori einsehn. Es kommt hier aber vornämlich auf die Gesinnungen an, daß sie mit dem heiligen Gesetze adäquat sind, wo auch der Bewegungsgrund moralisch ist. Alle Sittlichkeit aber besteht im Inbegriffe der Regel, nach welcher wir würdig werden, glücklich zu seyn, wenn wir darnach handeln. Sie ist nicht eine Anweisung der Handlungen, wodurch wir glücklich werden, sondern nur, wodurch wir der Glückseligkeit würdig werden. Sie lehrt nur allein die Bedingungen, unter denen die Glückseligkeit möglich ist zu erlangen. Diese Bedingungen, dieses Gesetz sehe ich durch die Vernunft ein. Nun ist aber in dieser Welt kein Weg, zur Glückseligkeit durch diese Handlungen zu erlangen. Wir sehen, daß die Handlungen, wodurch wir uns der Glückseligkeit würdig machen, uns hier die Glückseligkeit nicht verschaffen können. Wie oft muß die Redlichkeit nicht schmachten? Durch Aufrichtigkeit kommt man bei Hofe nicht fort. Da ich aber nun doch das Gesetz einsehe, aber auf der andern Seite gar keine Verheißung habe, und gar nicht hoffen kann,

daß jemals meine Handlungen, wenn sie diesem Gesetze adäquat sind, werden belohnt werden; da ich einsehe, daß ich mich dadurch, daß ich dieses Gesetz befolgt habe, der Glückseligkeit würdig gemacht habe, auf der andern Seite aber gar nicht hoffen kann, jemals dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden; so haben alle moralische Regeln keine Kraft; sie sind mangelhaft, weil sie das nicht verschaffen können, was sie versprechen. Es scheint besser zu seyn, daß man sich gar nicht bemühe diesem Gesetze adäquat zu leben, sondern sein Glück in der Welt, so viel als nur möglich, zu befördern suche. Auf diese Weise ist der klügste Schelm der Glücklichste, wenn er es nur so klug zu machen weiß, daß er nicht ertappt wird; und derjenige, der sich beeiferte, nach dem moralischen Gesetze zu leben, würde ein rechter Thor seyn, wenn er die Vortheile in der Welt hintennachsetzte und nach solchen Dingen schnappte, die ihm das moralische Gesetz verspricht, aber nicht leisten kann.

Hier kommt nun die Theologie oder die Erkenntniß von Gott zu Hülfe. Ich sehe ein absolut nothwendiges Wesen ein, welches im Stande ist, mir diejenige Glückseligkeit zu ertheilen, der ich mich durch Beobachtung des moralischen Gesetzes würdig gemacht habe. Da ich nun aber sehe, daß ich dieser Glückseligkeit, der ich mich würdig gemacht habe, in dieser Welt gar nicht theilhaftig werden kann, sondern sehr oft durch mein moralisches Verhalten und durch meine Rechtschaffenheit Vieles meiner zeitlichen Glückseligkeit habe aufopfern müssen; so muß eine andere Welt seyn, oder ein Zustand,

wo

wo das Wohlbefinden des Geschöpfs dem Wohlverhalten desselben adäquat seyn wird. Wenn nun der Mensch eine andere Welt annimmt; so muß er auch seine Handlungen darnach einrichten; sonst handelt er wie ein Bösewicht. Nimmt er aber die andere Welt nicht an; so würde er wie ein Thor handeln, wenn er seine Handlungen dem Gesetze, das er durch die Vernunft einsieht, conform einrichten wollte; denn alsdann wäre der ärgste Bösewicht der Beste und Klügste, indem er nur hier sein Glück zu befördern sucht, weil er doch kein künftiges hoffen kann.

Dieser moralische Beweis ist practisch hinreichend genug, einen künftigen Zustand zu glauben. Der Mensch, bei dem er seine Wirkung thun soll, muß schon vorher moralische Gesinnungen gefaßt haben; alsdann braucht ein solcher keinen Beweis mehr; er hört nicht einmal die Einwendungen, die gemacht werden; für ihn ist er völlig hinreichend. Er ist die Triebfeder zur Tugend, und wer das Gegentheil einführen wollte, der hebet alle moralische Gesetze und alle Triebfedern zur Tugend auf; dann sind die moralischen Grundsätze nur Chimären. Allein nach der Speculation, nach der logischen Richtigkeit und nach ihrem Maaßstabe ist dieser Beweis nicht hinreichend genug. Denn weil wir nicht sehen, daß in diesem Leben das Laster bestraft, und die Tugend belohnt wird; so folgt daraus noch gar nicht, daß eine andere Welt sey; denn das können wir ja nicht wissen, ob nicht die Laster und Tugenden hier schon belohnt und bestraft werden. Es kann ja hier schon jeder seine Strafe

empfinden; und wenn uns auch seine Laster und Verbrechen größer vorkommen, als sie bestraft werden; so können ja diese Verbrechen, die wir für so strafbar halten, nach Beschaffenheit seines Temperaments eben so menschlich und eben so klein seyn, als bei einem andern, der geringere Verbrechen begeht, aber eine bessere Beschaffenheit des Temperaments hat, und sich eher vom Laster enthalten kann. Wenn wir auf der andern Seite den Tugendhaften nicht so glücklich sehen, als er es verdient hat; so war vielleicht seine Tugend noch sehr befleckt, und vielleicht hat er also eine so hohe Glückseligkeit nicht verdient. Ferner könnte man einwerfen: Wenn wir auch annehmen, daß darum eine Zukunft sey, damit jeder belohnt und bestrafet werde. — (Man könnte hier noch eben so wohl fragen: Warum erscheinen wir nicht hier schon vor dem göttlichen Richter? Warum müssen wir erst sterben? Aber wenn man sich hier so tief ins Fragen einlassen wollte, so könnte man auch fragen: Warum hat das Pferd nicht sechs Füße und zwei Hörner?) — Wohlan aber, es sey eine Zukunft, wo ein jeder belohnt und bestraft wird; so darf man doch deßwegen nicht ewig leben, um belohnt oder bestraft zu werden. Wenn jeder seine Belohnung oder Bestrafung erhalten hat; so ist es mit ihm zu Ende, und sein Leben ist aus; denn das Verhältniß der Verbrechen zu der Ewigkeit der Strafen ist offenbar zu groß, und eben dieses gilt auch von den Belohnungen; das Leben kann also immer aufhören, wenn schon alles belohnt und bestraft ist. Ferner so dürften gar viele Personen blos wegen Belohnungen und

Bestrafungen gar nicht vor dem göttlichen Richterstuhl erscheinen, indem sie weder gute noch böse Handlungen haben ausüben können; als z. E. kleine Kinder, die früh gestorben sind; Wilde, die gar keinen Gebrauch der Vernunft haben, und die von keinem moralischen Gesetze etwas wissen. Also dürften nach diesem Beweise alle dergleichen Personen keine Rechnung auf ein künftiges Leben annehmen; und wenn die andern gleich in den künftigen Zustand versetzt würden, so könnten sie doch nur so lange in demselben bleiben, als ihre Belohnungen und Bestrafungen dauern.

Demnach ist es nicht genug, daß man beweise, die Seele werde nach dem Tode leben; sondern es muß auch bewiesen werden, daß sie ihrer Natur nach nothwendig leben müsse; denn sonst, wenn ich einmal sterben soll, wenn es auch nach etlichen tausend Jahrhunderten geschehen sollte, so will ich lieber bald sterben, als daß ich noch lange die Zeit mit Bedenklichkeiten zubringen, und die Comödie mit ansehen soll. —

Aus diesem Beweise kann also auch keine nothwendige Fortdauer dargethan werden. Der vorige Beweis aber, der aus der Natur der Seele und aus dem Begriffe des Geistes gegeben ist, beweist: daß die Seele, ihrer geistigen Natur nach, nothwendig ewig fortdauern soll. Wenn nun schon die Seele, ihrer Natur nach, unsterblich ist; so gilt dieses für alle, sowohl kleine Kinder als Wilde; denn die Natur aller Seelen ist einerlei. Der moralische Beweis ist aber ein hinreichender Grund des Glaubens. Was kann diesen Glauben aber be-

wirken? Die Erkenntniß eines Wesens, welches alle Handlungen nach diesem reinen und heiligen moralischen Gesetze belohnen und bestrafen wird. Wer das glaubt, lebt moralisch. Der bloße Begriff aber kann ihn nicht dazu bewegen; demnach ist dieser moralische Beweis practisch hinreichend für einen ehrlichen Mann; ein Schelm aber leugnet nicht allein das Gesetz, sondern auch seinen Urheber.

Der dritte Beweis ist der empirische, der aus der Psychologie hergeleitet wird. Er wird aus der Natur der Seele, so fern sie aus der Erfahrung entlehnt ist, genommen. Wir versuchen nämlich, ob wir nicht aus der Erfahrung, die wir von der Natur der Seele haben, einen Beweis herleiten können. — Wir bemerken in der Erfahrung, daß die Seelenkräfte eben so zunehmen, wie die Kräfte des Körpers, und eben so abnehmen, wie die Kräfte des Körpers. So wie der Körper abnimmt, so nimmt auch die Seele ab. Nun folgt aber daraus noch gar nicht, daß: wenn der Körper abnimmt, und gänzlich aufhört, daß auch die Seele gänzlich mit ihm aufhöre. Der Körper ist zwar die Bedingung des thierischen Lebens; demnach hört zwar das thierische Leben auf, aber noch nicht das gänzliche Leben. Allein dieser empirische Beweis kann noch gar nicht die Unsterblichkeit der Seele darthun. Der allgemeine Grund, warum wir nicht aus den Beobachtungen und Erfahrungen des menschlichen Gemüths die künftige Fortdauer der Seele ohne den Körper darthun können, ist: weil alle diese Erfahrungen und Beobachtungen in Ver-

bindung mit dem Körper geschehen. Wir können keine Erfahrungen in dem Leben anstellen, als in Verbindung mit dem Körper. Demnach können diese Erfahrungen nicht beweisen, was wir ohne den Körper seyn könnten; denn sie sind ja mit dem Körper geschehen. Wenn sich der Mensch entkörpern könnte, so könnte die Erfahrung, die er alsdenn anstellen möchte, beweisen, was er seyn würde ohne Körper. Da nun solche Erfahrung aber nicht möglich ist; so kann man auch ohne diese Erfahrung nicht darthun, was die Seele ohne den Körper seyn wird. Aber dieser empirische Beweis hat einen negativen Nutzen, indem wir nämlich aus der Erfahrung keinen sichern Schluß wider das Leben der Seele führen können; denn daraus, daß der Körper aufhört, folgt ja noch gar nicht, daß die Seele auch aufhören werde. — Kein Gegner kann also aus der Erfahrung ein Argument erfinden, welches die Sterblichkeit der Seele darthäte. Es ist also die Unsterblichkeit der Seele wenigstens wider alle Einwürfe, die aus der Erfahrung entlehnt sind, gesichert.

Der vierte Beweis ist empirisch-psychologisch, aber aus kosmologischen Gründen; und dieses ist der analogische Beweis. Hier wird die Unsterblichkeit der Seele aus der Analogie der gesammten Natur geschlossen. — Analogie ist die Proportion der Begriffe, wo ich aus dem Verhältnisse zweier Glieder, die ich kenne, zum Verhältniß des dritten Gliedes, das ich kenne, das Verhältniß des vierten Gliedes, das ich nicht kenne, herausbringe. Der Beweis an sich selbst ist folgender: In der

gesammten Natur finden wir, daß keine Kräfte, kein Vermögen, keine Werkzeuge, weder den leblosen noch den belebten Wesen zukommen, die nicht auf einen gewissen Nutzen oder Zweck abzielen. Wir finden aber in der Seele solche Kräfte und Vermögen, die in diesem Leben keinen bestimmten Zweck haben; also müssen diese Vermögen (da nichts ohne Nutzen und Zweck in der Natur ist) wenn sie hier keinen Nutzen und bestimmten Zweck haben, doch irgendwo einen Nutzen haben; es muß also ein Zustand seyn, wo die Kräfte können gebraucht werden. Also läßt sich von der Seele vermuthen, daß sie für eine künftige Welt aufbehalten seyn muß, wo sie alle diese ihre Kräfte anwenden und gebrauchen kann. Wenn wir diesen Satz stückweise durchgehen; so finden wir durch die Erfahrung in der ganzen Natur, daß alle Thiere, keine Organe, keine Kräfte und Vermögen umsonst haben, sondern daß sie alle ihren Nutzen und bestimmten Zweck haben. Nun fragt es sich: ob die Kräfte der menschlichen Seele so beschaffen sind, daß sich ihr Nutzen nur auf diese Welt erstrecket; oder ob auch in ihr Fähigkeiten und Vermögen sind, die hier in diesem Leben gar keinen Nutzen und bestimmten Zweck haben? Wenn wir dieses untersuchen; so werden wir das Letztere bestätigt finden. Wir dürfen nur das Erkenntnißvermögen der Seele annehmen; so sehen wir, daß sich dieses viel weiter erstreckt, als es die Bedürfnisse dieses Lebens, und die Bestimmungen in dieser Welt erfordern. Dieses beweisen einige Wissenschaften. Die Mathematik zeigt, daß unser Erkenntnißvermögen sich weit über die Gren-

zen unserer hiesigen Bestimmung erstrecke. Wir besitzen eine Begierde, zu wissen, wie es sich mit dem ganzen Bau der Schöpfung verhalte; wir stellen Beobachtungen mit vieler Mühe an; auf jeden hellen Punkt des Himmels erstreckt sich unsere Wißbegierde, welches die Astronomie beweiset. Nun fragt es sich: Ob alle diese Bemühungen, die in der Befriedigung unserer Wißbegierde bestehen, den geringsten Nutzen für unser gegenwärtiges Leben haben? Es ist gar sehr bekannt: daß alle die Wissenschaften, wodurch wir unsere Wißbegierde befriedigen, nicht den geringsten Nutzen auf unser Leben in dieser Welt haben; indem viele Nationen existiren, die davon gar nichts wissen, denen das Copernikanische System sehr gleichgültig ist, und die beim Mangel dieser Einsicht sehr wohl zufrieden sind. Man kann immer ohne solche Wissenschaften leben; ja der wichtigste Punkt der Astronomie interessirt gerade am wenigsten. Der Kalender und die Schifffahrt würden wohl der vorzüglichste Nutzen seyn, den wir in dieser Welt davon haben; allein auch ohne das könnte man leben, wenn man nichts mehr als nur hier leben sollte. Dieses sind auch die Folgen des Luxus des Verstandes, die auf dieses Leben nicht abzielen. Wir können immerhin ohne den Luxus, den uns die Schifffahrt zuwege bringt, leben. Darin besteht nicht der Werth unserer Person, daß wir uns mit Waaren und Kleidern von fremden Weltgegenden behängen; also hat dieses auch nicht einen auf dieses Leben bestimmten Zweck. Unsere Wißbegierde erstreckt sich aber noch weiter. Der Mensch untersucht und fragt:

Was er vor der Geburt war? was er nach dem Tode werden wird? Er geht noch weiter und fragt: wo kommt die Welt her? Ist sie unendlich, oder zufällig, oder von Ewigkeit, und hat sie eine Ursache? Wie ist diese Ursache beschaffen? Alle diese Erkenntnisse interessiren mich gar nicht in diesem Leben. Wenn ich nur für diese Welt allein wäre, was brauchte ich zu wissen: wo ich her bin oder die Welt, und wer die Ursache dieser Welt sey, und wie sie beschaffen ist; wenn ich nur da bin und leben kann. Da nun alle diese Vermögen nicht umsonst seyn können; so müssen sie in einem andern Zustande ihren Nutzen haben. Selbst diejenigen Zwecke, die in diesem Leben die interessantesten seyn können, z. E. wie ein gutes Bier u. s. w. könne gemacht werden, erscheinen in unserm Bewußtseyn als sehr niedrig; dagegen die Untersuchungen, die hier gar keinen bestimmten Nutzen haben, scheinen der bestimmte und höhere Zweck zu seyn. Es wäre also nicht allein unnütz, sondern auch widersinnig, seine Kräfte über seine Bestimmung, Zweck und Nutzen zu erheben. Demnach muß ein anderes Leben für uns aufbehalten seyn, wo dieses seinen Zweck und seinen Nutzen hat. Ferner so erfordern die Wissenschaften und Speculationen: daß ein Theil der Menschen mehr arbeite, damit ein anderer Theil mehr Zeit und Muße zum Speculiren behalte, und nicht für Erwerbungs- und Nahrungsmittel sorgen dürfe. Wenn nun aber keine andere Bestimmung wäre; so würde diese Ungleichheit unter den Menschen diesem Leben sehr unangemessen seyn. Ja der Mensch, der sich auf Wissenschaften

und Speculationen legt, setzt viele Vortheile dieses Lebens auf die Seite; er verkürzt sein Leben und schwächt seine Gesundheit. Da also dergleichen Wissenschaften für unsere gegenwärtige Bestimmung gar nicht passend sind; so muß eine andere Bestimmung zu erwarten seyn, wo sie mehr Valeur haben werden. Ferner reicht die Kürze des menschlichen Lebens nicht zu, von allen den Wissenschaften und Erkenntnissen, die man sich erworben hat, Gebrauch zu machen. Das Leben ist zu kurz, sein Talent völlig auszubilden. Wenn man es in den Wissenschaften am höchsten gebracht hat, und jetzt den besten Gebrauch davon machen könnte; so stirbt man. Wenn z. E. ein Newton länger gelebt hätte; so hätte der allein mehr erfunden, als alle Menschen zusammen in 1000 Jahren nicht würden erfunden haben. Allein da er es in den Wissenschaften am höchsten gebracht hatte; so stirbt er. Nach ihm kommt wieder einer, der vom *A. B. C.* anfangen muß, und wenn der es eben so weit gebracht hat, so stirbt er auch; und mit dem folgenden geht es eben so. Demnach hat die Kürze des Lebens gar keine Proportion zu dem Talente des menschlichen Verstandes. Da nun nichts in der Natur umsonst ist; so muß auch dieses für ein anderes Leben aufgehoben seyn. **Die Wissenschaften sind der Luxus des Verstandes, die uns den Vorschmack von dem geben, was wir im künftigen Leben seyn werden.**

Wenn wir auf der andern Seite die Kräfte des Willens betrachten; so finden wir eine Triebfeder zur Moralität und Rechtschaffenheit in uns. Sollte diese

für uns blos in diesem Leben gemacht seyn; so hat uns die Natur zum Besten. Alles wäre unnütz, wenn die Seele keinen weitern Umfang ihrer Bestimmung hätte. Gesetzt, es käme ein anderes Wesen, ein Geist auf unsere Erde, und er würde ein schwangeres Weib offen sehen, in dessen Leib ein anderes Wesen wäre. Er sähe ferner, daß dieses Wesen Organe hätte, die es aber gar nicht in dem Zustande brauchen könnte, in dem es sich befindet; so müßte dieser Geist nothwendig schließen, daß das Wesen für einen andern Zustand aufbehalten sey, in welchem es alle seine Organe werde gebrauchen können. Und wir selbst schließen eben so; wenn wir z. E. eine Raupe sehen, und gewahr werden, daß sie schon alle Organe hat, die sie hernach als Schmetterling gebrauchen wird: daß sie sich derselben nach ihrer Entwickelung bedienen werde. Eben so ist die Seele des Menschen ausgerüstet mit Erkenntniß- und Begehrungskräften, mit Trieben und moralischem Gefühl, die gar keine hinreichende Bestimmung für dieses Leben haben. Da nun nichts umsonst ist, sondern alles seinen Zweck hat; so müssen auch diese Fähigkeiten der Seele ihren bestimmten Zweck haben. Weil nun dieses im gegenwärtigen Leben nicht eintrifft; so muß es für ein künftiges Leben aufbehalten seyn.

Die Schwierigkeit, die diesen Beweis begleitet, beruhet auf folgendem Einwurfe: Die Zeugung der Menschen ist zufällig; es beruht immer auf den Menschen, ob sie sich in den Zustand, Kinder zu zeugen, setzen wollen oder nicht; es beruht bloß auf ihrer Neigung, auf

ihrem Einfalle. Oft werden sogar Kinder erzeugt auf eine unerlaubte Art, wenn Personen aus großer Brunst an einander gerathen. Es können also hier die Menschen eben so gut, wie andere Thiere, zur Zucht zugelegt werden. Nun kann kein Geschöpf, welches vermittelst der zufälligen Entschließung seiner Aeltern durch die Geburt in die Welt gesetzt ist, für einen höhern Zweck und ein künftiges Leben bestimmt seyn. Es ist zwar wahr, wenn die Menschen sonst gar nicht würden zum Leben gekommen seyn, außer durch den Zweck der thierischen Geburt, der sehr zufällig ist; so wäre dieses nicht nur ein vollkommener Einwurf, sondern gar ein Beweis. Allein wir sehen auf der andern Seite, daß das Leben der Seele nicht auf der Zufälligkeit der Zeugung des thierischen Lebens beruhe; sondern daß es schon vor dem thierischen Leben gedauert habe, und also sein Daseyn von einer höhern Bestimmung abhänge. Das thierische Leben ist folglich zufällig, aber nicht das geistige. Das geistige Leben könnte doch fortdauern und ausgeübet werden, wenn es gleich auch mit dem Körper zufällig vereinigt wäre. Wenn die Wesen, die nicht gebohren worden sind, oder nicht haben gebohren werden können, des menschlichen Lebens gleich nicht theilhaftig geworden sind; so kann ja dieser Geist, der dann durch die Hülle eines Körpers wäre entwickelt worden, doch auf eine andere Art entwickelt werden. Wenn auch diese Antwort auf die Einwendung die Sache noch nicht völlig beweiset; so nützt sie doch so viel, daß der Einwurf, dem sie entgegengesetzt ist, nichts gilt, und wir

also in unserm Glauben, ein zukünftiges Leben anzunehmen, gesichert sind.

Was die Beschaffenheit des Zustandes der Seele jenseits der Grenze des Lebens betrifft; so werden wir hier nichts mit Zuverlässigkeit sagen können, indem die Schranken unserer Vernunft sich bis an die Grenze erstrecken, nicht aber bis über dieselbe hinausgehen. — Demnach werden nur Begriffe statt finden, die den zu machenden Einwürfen entgegengesetzt werden können. Zuerst fragt es sich: Ob die Seele in ihrem zukünftigen Zustande sich ihrer selbst bewußt seyn wird, oder nicht? — Wenn sie sich nicht ihrer selbst bewußt wäre; so würde dieses der geistige Tod seyn, den wir durch die vorhergehenden Begriffe schon widerlegt haben. Wenn sie sich aber nicht bewußt ist, ob ihre Lebenskraft gleich noch da ist; so ist dieses der geistige Schlummer, in welchem die Seele nicht weiß, wo sie ist, und sich noch nicht in die andere Welt recht schicken kann. Dergleichen Mangel der Lebenskraft und des Bewußtseyns kann aber gar nicht bewiesen werden; denn weil die Seele selbst die Lebenskraft ist, so kann sie keinen Mangel daran haben.

Die Persönlichkeit, die Hauptsache bei der Seele nach dem Tode, und die Identität der Persönlichkeit der Seele besteht aber darin: daß sie sich bewußt sey, daß sie eine Person ist, und daß sie sich auch der Identität bewußt ist; denn sonst wäre der vorige Zustand mit dem künftigen gar nicht verknüpft. Die Persönlichkeit kann practisch und psychologisch genommen werden; practisch, wenn ihr freie Handlungen zuge-

schrieben werden; psychologisch, wenn sie sich ihrer selbst und der Identität bewußt ist. Das Bewußtseyn seiner selbst und die Identität der Person beruht auf dem innern Sinn. Der innere Sinn aber bleibt doch auch noch ohne den Körper, weil der Körper kein Princip des Lebens ist, also auch die Persönlichkeit.

Wenn sich aber nun die Seele ihrer selbst bewußt ist; so fragt es sich: Ist sie sich bewußt als eines reinen Geistes, oder mit einem organischen Körper verbunden? Hiervon können wir nichts Zuverlässiges sagen. Man hat hierüber zweierlei Meinungen:

1) Man kann sich entweder eine Restitution des thierischen Lebens denken, welche entweder von irdischer oder von überirdischer Art seyn kann. Nach der irdischen Art müßte meine Seele diesen oder einen andern Körper annehmen; nach der überirdischen Art, welches ein Uebergang aus diesem in ein anderes thierisches Leben wäre, müßte die Seele einen verklärten Körper annehmen. Oder man kann sich auch

2) ein ganz reines geistiges Leben, wo die Seele gar keinen Körper haben wird, denken.

Diese letzte Meinung ist der Philosophie am allerangemessensten. Denn wenn der Körper ein Hinderniß des Lebens ist, das künftige aber vollkommen seyn soll; so muß es völlig geistig seyn. Wenn wir nun aber ein völlig geistiges Leben annehmen; so kann man hier wieder fragen: wo ist Himmel? Wo ist Hölle? Und

welches ist unser künftiger Bestimmungsort? Die Trennung der Seele vom Körper ist nicht in eine Veränderung des Orts zu setzen. Die Gegenwart des Geistes kann nicht localiter erklärt werden. Denn wenn sie localiter erklärt wird; so kann ich, wenn der Mensch todt ist, fragen: sitzt die Seele noch lange im Körper? oder: geht sie gleich heraus? Ist sie demnach in der Stube oder im Hause? Und wie lange mag sie wohl auf ihrer Reise, es sey zum Himmel oder zur Hölle, zubringen? Oder wo ist sie sonst? Alle diese Fragen aber fallen weg, wenn man die Gegenwart des Geistes nicht localiter annimmt und erklärt. Oerter sind nur Verhältnisse körperlicher aber nicht geistiger Dinge. Demnach ist die Seele, weil sie keinen Ort einnimmt, in der ganzen Körperwelt nicht zu sehen; sie hat keinen bestimmten Ort in der Körperwelt, sondern sie ist in der Geisterwelt; sie steht in Verbindung und im Verhältniß mit andern Geistern. Wenn nun diese Geister wohldenkende und heilige Wesen sind, und die Seele in ihrer Gemeinschaft ist; so ist sie im Himmel. Ist die Gemeinschaft der Geister aber bösartig, in der sie sich befindet; so ist die Seele in der Hölle. Der Himmel ist also allerwärts, wo solche Gemeinschaft heiliger geistiger Wesen ist; er ist aber nirgends, weil er keinen Ort in der Welt einnimmt, indem die Gemeinschaft nicht in der Körperwelt errichtet ist. Demnach wird der Himmel nicht der unermeßliche Raum seyn, den die Weltkörper einnehmen, und der sich in blauer Farbe zeigt, wo man durch die Luft hinfahren müßte, wenn man hin-

kommen wollte; sondern die Geisterwelt ist der Himmel; und in dem Verhältniß und der Gemeinschaft mit der Geisterwelt stehen, heißt: im Himmel seyn. Demnach wird die Seele nicht in die Hölle kommen, wenn sie boshaft gewesen ist; sondern sie wird sich nur in der Gesellschaft der bösen Geister sehen, und das heißt: in der Hölle seyn. —

Wir haben eine Erkenntniß von der Körperwelt durch sinnliche Anschauung, in so fern sie uns erscheint; unser Bewußtseyn ist an die animalische Anschauung adstringirt; die gegenwärtige Welt ist das commercium aller Gegenstände, so fern sie durch gegenwärtige sinnliche Anschauung angeschaut werden. Wenn sich aber die Seele vom Körper trennt; so wird sie nicht dieselbe sinnliche Anschauung von dieser Welt haben; sie wird nicht die Welt so anschauen, wie sie erscheint, sondern, so wie sie ist. Demnach besteht die Trennung der Seele vom Körper in der Veränderung der sinnlichen Anschauung in die geistige Anschauung; und das ist die andere Welt. Die andere Welt ist demnach nicht ein anderer Ort, sondern nur eine andere Anschauung. Die andere Welt bleibt den Gegenständen nach dieselbige; sie ist den Substanzen nach nicht unterschieden; allein sie wird geistig angeschaut. Die sich die andere Welt so vorstellen, als wenn sie ein neuer Ort wäre, der von dieser abgesondert ist, und in den man erst versetzt werden muß, wenn man hinkommen will; die müssen dann auch die Trennung der Seele localiter nehmen und ihre Gegenwart localiter

erklären. Alsdann würde ihre Gegenwart auf körperlichen Bedingungen beruhen, als auf der Berührung, Ausdehnung im Raume u. s. w.; alsdann aber würden auch viele Fragen statt finden, und man verfiele in den Materialismus. Da aber die Gegenwart der Seele spirituell ist; so muß auch die Trennung nicht in dem Herausgehen der Seele aus dem Körper bestehen, und in dem Hingehen in die andere Welt; sondern da die Seele durch den Körper eine sinnliche Anschauung hat von der Körperwelt; so wird sie dann, wenn sie von der sinnlichen Anschauung des Körpers befreiet ist, eine geistige Anschauung haben, und das ist die andere Welt. — Kommt man in die andere Welt; so kommt man nicht in die Gemeinschaft anderer Dinge, etwa auf andere Planeten; denn mit denen bin ich schon jetzt in Verbindung, wenn auch nur in einer entferntern; sondern man bleibt in dieser Welt, hat aber eine geistige Anschauung von Allem. Also ist die andere Welt nicht dem Orte nach von dieser unterschieden; der Begriff vom Orte kann hier gar nicht gebraucht werden. Demnach muß auch der Zustand der Seligkeit, oder der Himmel, und der Zustand des Elendes, oder der Hölle, welches alles die andere Welt in sich fasset, gar nicht in dieser sinnlichen Welt gesucht werden; sondern wenn ich hier rechtschaffen gewesen bin, und nach dem Tode eine geistige Anschauung von Allem bekomme, und in die Gemeinschaft eben solcher rechtschaffenen Wesen trete; so bin ich im Himmel. Wenn ich aber nach meinem Verhalten eine geistige Anschauung von solchen Wesen bekomme, deren Wille aller

Regel

Regel der Sittlichkeit widerstreitet, und wenn ich in solche Gemeinschaft gerathe; so bin ich in der Hölle. Zwar kann diese Meinung von der andern Welt nicht demonstrirt werden, sondern es ist eine nothwendige Hypothese der Vernunft.

Der Gedanke des Swedenborg ist hierin sehr erhaben. Er sagt: die Geisterwelt macht ein besonderes reales Universum aus; dieses ist der mundus intelligibilis, der von diesem mundo sensibili muß unterschieden werden. Er sagt: Alle geistige Naturen stehen mit einander in Verbindung; nur die Gemeinschaft und Verbindung der Geister ist nicht an die Bedingung der Körper gebunden; da wird nicht ein Geist dem andern weit oder nahe seyn, sondern es ist eine geistige Verbindung. Nun stehen unsere Seelen mit einander als Geister in dieser Verbindung und Gemeinschaft, und zwar schon hier in dieser Welt; nur sehen wir uns nicht in dieser Gemeinschaft, weil wir noch eine sinnliche Anschauung haben; aber obgleich wir uns nicht darinnen sehen, so stehen wir doch darinnen. Wenn nun das Hinderniß der geistigen Anschauung auf einmal aufgehoben wird; so sehen wir uns in dieser geistigen Gemeinschaft, und dies ist die andere Welt; nun sind dieses nicht andere Dinge, sondern dieselben, die wir aber anders anschauen. Wenn nun ein Mensch in der Welt rechtschaffen gewesen ist, dessen Wille ein wohlgesinnter Wille ist, der sich befleißiget, die Regel der Sittlichkeit auszuüben; der ist schon in dieser Welt in Gemeinschaft mit allen rechtschaffenen und gutgesinntm Seelen, sie mögen in Indien

oder in Arabien seyn; nur sieht er sich noch nicht in dieser Gemeinschaft, bis er von der sinnlichen Anschauung befreiet seyn wird. Eben so ist auch der Boshafte schon hier in der Gemeinschaft aller Bösewichter, die sich unter einander verabscheuen; nur sieht er sich noch nicht darinnen. Wenn er aber von der sinnlichen Anschauung befreiet seyn wird; alsdann wird er sich darin gewahr. Demnach ist jede gute Handlung des Tugendhaften ein Schritt zu der Gemeinschaft der Seligen, so wie jede böse Handlung ein Schritt zu der Gemeinschaft der Lasterhaften ist. Demnach kommt der Tugendhafte nicht in den Himmel, sondern er ist schon hier darinnen; aber nach dem Tode wird er sich erst in dieser Gemeinschaft sehen. Eben so können die Boshaften sich nicht in der Hölle sehen, ob sie gleich schon wirklich darin sind. Wenn sie aber vom Körper befreiet werden; dann sehen sie erst, wo sie sind. Schrecklicher Gedanke für den Bösewicht! Muß er sich nicht jeden Augenblick fürchten, daß ihm die geistigen Augen aufgethan werden? Und so bald diese sich öffnen, ist er schon in der Hölle.

Wie zu dieser geistigen Anschauung der Körper nöthig seyn soll, sehe ich gar nicht ein. Warum soll die Seele noch mit diesem Staube umgeben seyn, wenn sie einmal davon befreiet ist? Dieses ist es alles, was wir hier sagen können, um den Begriff von der geistigen Natur der Seele, von ihrer Trennung vom Körper, von der künftigen Welt, die im Himmel und in der Hölle besteht, zu reinigen. —

Zum Beschlusse der Psychologie sollte noch über-

haupt von den Geistern gehandelt werden; davon können wir aber durch die Vernunft weiter nichts einsehen, als daß solche Geister möglich sind.

Allein eine Frage bleibt noch übrig: Ob die Seele, die sich schon geistig in der andern Welt sieht, in der sichtbaren Welt durch sichtbare Wirkungen erscheinen werde und könne? Dieses ist nicht möglich; denn Materie kann nur sinnlich angeschaut werden, und in die äußern Sinne fallen, aber nicht ein Geist. Oder könnte ich nicht die Gemeinschaft der abgeschiedenen Seelen mit meiner Seele, die noch nicht abgeschieden ist, die aber in ihrer Gemeinschaft als ein Geist steht, schon einigermaßen hier anschauen? Z. E. wie Swedenborg will? Dieses ist contradiktorisch; denn alsdann müßte sich schon in dieser Welt die geistige Anschauung anfangen. Da ich aber in dieser Welt noch eine sinnliche Anschauung habe; so kann ich nicht zugleich eine geistige Anschauung haben. Ich kann nicht zugleich in dieser und auch in jener Welt seyn; denn wenn ich eine sinnliche Anschauung habe; so bin ich in dieser, und wenn ich eine geistige Anschauung habe, so bin ich in der andern Welt; dieses kann aber nicht zugleich statt finden. Gesetzt aber, es wäre möglich, daß die Seele noch in dieser Welt erscheinen könnte, oder daß eine solche geistige Anschauung schon hier möglich wäre, indem wir doch die Unmöglichkeit davon nicht beweisen können; so muß doch hier die Maxime der gesunden Vernunft entgegengesetzt werden. Die Maxime der gesunden Vernunft ist aber diese: alle solche

Erfahrungen und Erscheinungen nicht zu erlauben, sondern zu verwerfen, die so beschaffen sind: daß, wenn ich sie annehme, sie den Gebrauch meiner Vernunft unmöglich machen, und die Bedingungen, unter denen ich meine Vernunft allein gebrauchen kann, aufheben. Würde dieses angenommen werden; so hörte der Gebrauch meiner Vernunft in dieser Welt gänzlich auf; dann könnten viele Handlungen auf Rechnung der Geister geschehen. Indessen bedarf dieses keiner nähern Erwägung, da man schon aus der Erfahrung sieht: daß, wenn ein Uebelthäter die Schuld seiner Handlungen auf einen bösen Geist schiebt, der ihn dazu verleitet haben soll, der Richter dieses für keine Entschuldigung gelten läßt. Denn sonst könnte er ja einen solchen Menschen auch nicht strafen.

Allgemein führen wir noch an: daß es ganz und gar nicht hier unserer Bestimmung gemäß ist, uns um die künftige Welt viel zu bekümmern; sondern wir müssen den Kreis, zu dem wir hier bestimmt sind, vollenden, und abwarten, wie es in Ansehung der künftigen Welt seyn wird. Die Hauptsache ist: daß wir uns auf diesem Posten rechtschaffen und sittlich gut verhalten, und uns des künftigen Glücks würdig zu machen suchen. Eben so, wie es ungereimt wäre, wenn man im Soldatenstande den niedrigsten Posten bekleidet, und sich um den Zustand des Obersten oder Generals bekümmert. Alsdann ist's erst Zeit, wenn man dazu gelanget.

Die Vorsehung hat uns die künftige Welt verschlossen, und uns nur eine kleine Hoffnung übrig gelassen, die hinreichend genug ist, uns dazu zu bewegen, uns derselben würdig zu machen; welches wir nicht so eifrig thun würden, wenn wir die künftige Welt schon zum Voraus genau kennten.

Die Hauptsache ist immer die Moralität; dieses ist das Heilige und Unverletzliche, was wir beschützen müssen, und dieses ist auch der Grund und der Zweck aller unserer Speculationen und Untersuchungen. Alle metaphysischen Speculationen gehen darauf hinaus. Gott und die andere Welt ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und von der andern Welt nicht mit der Moralität zusammenhingen, so wären sie nichts nütze.

4) Die rationale Theologie.

Einleitende Begriffe.

Wir gehen jetzt zu derjenigen Erkenntniß der Metaphysik über, die den Zweck und die Endabsicht derselben ausmacht, und worauf die Nothwendigkeit der ganzen Metaphysik beruht. Der Gegenstand aller unsrer Erfahrungen und empirischen Begriffe ist diese Welt; unsere Erkenntnisse erstrecken sich nicht weiter, als uns die Erfahrung leitet; in diesen Erkenntnissen aber können wir bis an die Grenze dieser Erfahrungen kommen. Die Grenze dieser Welt a parte ante und a parte post sind Gott und die andere Welt. Gott ist die Grenze a priori, und die künftige Welt die Grenze a posteriori. Wenn diese Grenzen nicht wären, dann wären alle metaphysischen Speculationen vergebens, und nicht von dem geringsten Nutzen. Alle Speculationen der Philosophie haben ihre Beziehung auf diese zwei Grenzbegriffe; diese wären also nicht nöthig, wenn wir nicht daraus

dasjenige, was vor der Welt vorher gehet und auf dieselbe folgt, erkennen könnten. Alles, was außer der Welt ist, ist die Ursache der Welt und die Folge der Welt, welches beides im größten Zusammenhange ist. Die Welt überhaupt ist in der Cosmologie erwogen worden, die Folgen der Welt in der rationalen Psychologie, und die Ursache der Welt soll in der rationalen Theologie erwogen werden. Die Erkenntniß von Gott ist also das Ziel und die Endabsicht der Metaphysik; ja man könnte sagen: die Metaphysik ist eine Wissenschaft der reinen Vernunft, in der wir untersuchen, ob wir eine Ursache der Welt einzusehen im Stande sind. Aus dieser Erkenntniß können wir hernach alle praktischen Folgen auf unser Verhalten ziehen. Alle unsere Erkenntnisse sind theils als blos willkührliche, theils als nothwendige Aufgaben des Verstandes und der Vernunft anzusehen. Die willkührlichen Aufgaben unserer Vernunft sind durch die Wißbegierde errichtet; allein einige Aufgaben sind durch die Natur des Verstandes gegeben, und diese Quästionen sind natürliche Aufgaben des reinen Verstandes und der reinen Vernunft.

Der Mensch ist von Natur geneigt, sich etwas zu denken, was von der Natur unterschieden ist, oder eine Ursache derselben seyn soll. Daß dieses eine natürliche Aufgabe der Vernunft sey, könnte aus der Erfahrung dargethan werden, indem alle Völker immer einen Begriff, so corrupt er auch war, von einem Urwesen hatten.

Die Zufälligkeit der Dinge sehen wir ein; nun ist

dem Verstande gemäß, sich bei jedem zufälligen Dinge eine Ursache zu denken. Wenn der Verstand nun alle zufällige Dinge zusammenimmt, welche die Welt ausmachen; so muß er sich ein Wesen denken, was von der Welt unterschieden und die Ursache der Welt sey. Daß alle Begebenheiten ohne einen ersten Anfang seyn sollten, ist der gemeinen Vernunft ganz entgegen; es muß eine erste Ursache von allem da seyn. Dieses ist also eine sehr natürliche Aufgabe der Vernunft. Es ist aber nicht allein eine natürliche Aufgabe der speculativen Vernunft, sondern es ist auch eine natürliche Aufgabe der practischen Vernunft. Der Mensch sieht durch seine Vernunft ein heiliges Gesetz ein, wornach er sein Verhalten einrichten soll. Der Mensch sieht seine Angelegenheiten und daß dieselben gegründet sind; doch muß er Einen über die Natur setzen, der alle seine Angelegenheiten bestimmt, damit er etwas Sicheres und Bestimmtes haben möchte, woraus er sich eine Regel machen könnte, seine Vernunft recht zu gebrauchen. Also ist dieses auch eine natürliche Aufgabe der practischen Vernunft, und es ist kein Wunder, daß alle Völker einen solchen Urheber annehmen, der alles nach Regeln dirigirt. Ob nun gleich sowohl die speculative als practische Vernunft ein Bedürfniß hat, eine oder auch mehrere Ursachen anzunehmen, so haben die Menschen doch diese natürlichen Aufgaben auf allerlei Art aufzulösen gesucht. Die Begriffe, die sie sich vom höchsten Urheber machten, waren z. B. in Ansehung der Einheit und der Vielheit des Urhebers sehr verschieden. Aber in einem Stücke hatten sie doch einerlei Be-

griffe, nämlich daß dieses Wesen nicht blos eine nothwendige Ursache der Natur sey, welches nicht nach der Nothwendigkeit der Natur, sondern nach Freiheit handele. Denn sonst hätten sie den natürlichen Aufgaben des Verstandes nicht satisfaciren können; denn ohne Verstand und freien Willen kann ich mir keinen Anfang zufälliger Dinge denken. Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur und nicht aus Freiheit entspringt, ist kein Anfang. Soll ein Anfang erklärt werden, so muß solcher durch Freiheit geschehen. Zum ersten Anfange muß ein Wesen seyn, das aus freier Willkühr handelt. Für die Aufgabe der practischen Vernunft geschähe auch keine Satisfaction; denn die Angelegenheiten der Menschen fordern eine erste Ursache, damit sich die Menschen in Ansehung ihres Zweckes der Glückseligkeit eine bestimmte Regel denken können. Dieses können sie aber nicht anders thun, als wenn sie sich ein Wesen denken, das nach Zwecken und Absichten verfährt. Ein solches Wesen muß aber Verstand und freien Willen haben; demnach ist die erste Ursache eine freie vernünftige Intelligenz. Dieses ist eine natürliche Folge der Bedürfnisse der Vernunft. Diese oberste Ursache der Welt, die von der Welt verschieden ist, Verstand und freien Willen hat, ist Gott.

Der Begriff von der Ursache der Welt und von der Gottheit ist zweierlei. Denn wenn sich die Menschen eine Ursache der Welt nach der Nothwendigkeit der Natur denken; so haben sie ein Urwesen, aber keine

Gottheit. Dieses ist der Begriff eines Wesens, das nach Freiheit handelt; solche intelligentia supramundana ist nur Gott. Ob es nun mehrere oder nur Ein solches Wesen gebe, ist schon eine feinere Untersuchung. Unsere Vernunft muß sich bemühen, auf eine Einheit der Ursache zu kommen. Denn wenn sie nothwendig ein verständiges und freies Urwesen voraussetzen muß, so muß dieses Urwesen ein einiges seyn; denn sonst wäre keine Regel für die Vernunft. Und gesetzt, es wären viele solche Wesen: so wäre nichts Bestimmtes, und wir könnten nicht wissen, ob nicht eines dem andern zuwider wäre; das eine könnte diese, das andere könnte jene Eigenschaften haben. Wenn aber Einer alle hat, so ist das etwas Bestimmtes für die Vernunft.

Die Erkenntniß Gottes ist niemals etwas mehr gewesen, als eine nothwendige Hypothese der theoretischen und practischen Vernunft. Wenn sie aber auch niemals etwas mehr wäre, als eine nothwendige Voraussetzung der Vernunft; so hat sie doch alsdann practische Gewißheit, oder den Grad der Beifallswürdigkeit, daß, wenn sie auch nicht bewiesen werden kann, derjenige, der seine Vernunft und freie Willkühr gebrauchen will, sie nothwendig voraus setzen muß, wenn er nicht wie ein Thier oder wie ein Bösewicht handeln will. Was nun aber eine nothwendige Voraussetzung unserer Vernunft ist, das ist eben so, als wenn es nothwendig wäre. Also sind die subjectiven Gründe der nothwendigen Voraussetzung eben so wichtig, als die objectiven Gründe der Gewißheit. Eine solche Hypothese, die nothwendig ist, wird

Glaube genannt. Wenn wir also gleich das Daseyn Gottes und der künftigen Welt nicht demonstriren können; so haben wir doch einen subjectiven Grund, solches anzunehmen: weil es eine nothwendige Hypothese der Vernunft ist, und ein solcher, der es leugnet, ad absurdum logicum et practicum geführet wird, wo er seinem Verstande und seiner Willkühr widerspricht. Der feste Glaube, blos darum, weil etwas eine nothwendige Bedingung ist, ist etwas so sehr Sicheres, und so sehr Subjectiv-gegründetes, daß etwas, was auf objectiven Gründen beruht, nicht besser in der Seele kann befestiget seyn als dieses.

Die Festigkeit dieser Voraussetzung ist eben so subjectiv stark, als die erste objective Demonstration der Mathematik, ob sie gleich nicht objectiv eben so stark ist. Habe ich eine feste subjective Ueberzeugung; so werde ich nicht einmal die Einwürfe, die dawider gemacht sind, lesen; es sey denn aus Curiosität, weil nichts im Stande ist, mich von diesem Glauben abzubringen. Denn ob ich es gleich nicht beweisen kann, so ist es doch eine nothwendige Voraussetzung der Vernunft. Dieser subjective Glaube ist in mir eben so fest, ja wohl noch fester, als die mathematische Demonstration. Denn auf diesen Glauben kann ich alles verwetten; aber wenn ich auf eine mathematische Demonstration alles verwetten sollte, so möchte ich doch stutzen; denn es könnte sich doch wohl etwas finden, wo der Verstand geirrt hätte. Indessen werden wir doch versuchen, wie weit wir in den objectiven

Gründen dieser Erkenntniß kommen können, ohne die subjectiven Gründe und die natürlichen Bedürfnisse der Voraussetzung anzunehmen. Und wenn wir auch nicht weit darin kommen können, so haben wir dann doch die subjectiven Gründe.

Eintheilung der Theologie.

Alle Theologie wird eingetheilt:

1) in theologiam revelatam, und

2) in theologiam rationalem.

Die theologia revelata beruht auf Bekanntmachung, die uns vom höchsten Wesen selbst gegeben, daher nicht aus der Vernunft entsprungen ist. Dieser theologiae revelatae wird die theologia rationalis und nicht die theologia naturalis entgegen gesetzt.

Die theologia rationalis ist die Erkenntniß von Gott durch die Vernunft.

Aus dem Bedürfnisse der Vernunft entspringt eine dreifache Theologie.

Das erste Bedürfniß der Vernunft ist das Bedürfniß der reinen Vernunft, nach welchem ich ein Urwesen voraussetzen muß, wenn ich meine reine Vernunft gebrauchen will. Dieses ist die theologia transscendentalis, welches eine Erkenntniß Gottes durch die reine Vernunft ist. — Das zweite Bedürfniß der Vernunft ist das Bedürfniß der empirischen Vernunft,

wo ich wegen des empirischen Gebrauchs der Vernunft ein Urwesen voraussetzen muß; und daraus entspringt die theologia naturalis. Demnach ist die theologia rationalis entweder transscendentalis oder naturalis. Die erste beruht auf reinen Begriffen der Vernunft; die andere aber auf empirischen Begriffen der Vernunft. Beide Arten der Theologie sind aber aus speculativen Principien der Vernunft hergenommen.

Das dritte Bedürfniß der Vernunft ist das practische und moralische Bedürfniß, wo ich nach moralischen und practischen Gründen der Vernunft ein höchstes Wesen annehmen muß; hierauf beruht die Moraltheologie (theologia moralis), oder die Theologie, die sich auf die Moral gründet, wo die Principien der Moral ein Urwesen voraussetzen, ohne die der practische Gebrauch der Vernunft unmöglich wäre.

Die Moraltheologie ist wohl die wichtigste unter allen; denn unser Wohlverhalten ist die größte Sache; auf die Moral bezieht sich alles. — Wenn wir aber die Moraltheologie bei Seite setzen, und die Theologie aus Principien der Speculation nehmen; so ist die transscendentale Theologie die vornehmste unter allen; denn die Erkenntniß des Urwesens aus reinen Vernunftbegriffen ist der Grund aller übrigen Theologien. Es ist nöthig, daß die reinen Vernunftbegriffe vorausgesetzt werden, aus denen wir das höchste Wesen erkennen können; denn es kann unmöglich anders seyn, wenn wir von einem Wesen reden wollen, was ganz von der Welt unterschieden ist. Von einem solchen Wesen aber können

wir nicht durch Begriffe reden, die aus der Welt hergenommen sind, sondern es müssen reine Vernunftbegriffe seyn. Denn weil dieses Wesen nicht zur Welt gehört, sondern die Ursache der Welt ist: so kann man von einem solchen Wesen nicht durch Bestimmungen der Erfahrung, nicht durch Erkenntnisse der Welt, sondern durch reine transscendentale Begriffe, die überhaupt gelten, reden. Durch Bestimmungen und Erkenntnisse der Erfahrung kann ich nur die Dinge, die in der Welt sind, erkennen, aber nicht das Wesen, was über der Welt ist. — Ich kann mir Gott nicht durch die Sinne, so wie die Dinge dieser Welt, vorstellen. Gott ist kein Gegenstand äußerer Sinne; solche Vorstellungen von Gott sind anthropomorphistisch, die sehr natürlich sind, und worauf die Menschen leicht verfallen, indem sie nur den Menschen vergrößern dürfen; so haben sie einen Gott. Einige Philosophen glaubten, daß man sich nicht eher einen reinen Begriff von Gott habe machen können, als bis die Offenbahrung bekannt wurde. Es ist zwar wahr, einige Begriffe, wie z. E. von der Heiligkeit Gottes, haben durch das Evangelium ihre vollkommene Reinigkeit erhalten; aber nach den übrigen Begriffen ist es nicht schwer, sich Gott vorzustellen. Denn da darf man nur die Eigenschaften des Menschen vergrößern, und das Maximum davon nehmen; so hat man völlig den Begriff von Gott. Z. E. der Mensch hat Erkenntnisse, er weiß viel; Gott ist allwissend, er hat die höchste Erkenntniß. Der Mensch lebt eine kurze Zeit; Gott ist aber ewig. Der Mensch hat Macht; Gott ist aber

allmächtig. Der Mensch ist an einem Orte; Gott aber an allen; — das ist also leicht. Es giebt aber eine gereinigte Erkenntniß von Gott durch reine Begriffe der Vernunft, die in der theologia transscendentali vorgetragen werden. Die theologia transscendentalis redet also von einem Urwesen, vom nothwendigen Wesen, höchsten Wesen, Wesen aller Wesen; welches alles reine Verstandesbegriffe sind. Hier wird nicht gefragt: ob dieses Wesen Verstand und freien Willen habe? Das sind schon Begriffe, die aus der Erfahrung der Seele hergenommen sind, und in der theologia naturali vorkommen. Die Transscendentaltheologie lehrt uns gar nicht die Erkenntniß Gottes, sondern nur die Erkenntniß eines Urwesens, auch gar keine besondern Bestimmungen, die sich auf diese Welt beziehen. Wer nun keine andere Theologie annimmt, als nur die Transscendentaltheologie, ist ein Deist; denn die transscendentale Theologie ist nur die Erkenntniß eines Urwesens, aber nicht eine Erkenntniß der Gottheit. Der Begriff Gott bedeutet schon ein Wesen, das Verstand und freien Willen hat. Die transscendentale Theologie ist aber der Grund der natürlichen und der Moraltheologie. Der Nutzen ist also negativ; denn sie giebt solche reine Begriffe der Erkenntniß von Gott, wodurch die falschen und unreinen Begriffe gereiniget, und die falsche Vernünftelei refutiret wird.

Die natürliche Theologie giebt einen reinen Begriff von Gott, der entlehnt ist aus empirischen Principien, und einen Beweis von Gott gleichfalls aus empirischen Principien entlehnt. Was werden aber diese empirischen

Principien für Principien seyn? Weil Gott kein Gegenstand des äußern Sinnes ist: so können wir auf ihn keine anderen Principien der Erfahrung anwenden, als Begriffe des inneren Sinnes. Wir entlehnen sie aus der Erfahrung unserer Seele, die mit den transscendentalen Begriffen des Urwesens übereinkommt, und erhöhen sie. Ich finde in meiner Seele das Erkenntnißvermögen; demnach werde ich dem Urwesen den höchsten Verstand beilegen. Also wird die theologia naturalis das Urwesen betrachten als die höchste Intelligenz; und so kann ich alle Vermögen der Seele durchgehen. So lange geht es in der theologia naturali gut, wenn sie mit transscendentalen Begriffen übereinstimmt. Wenn ich aber die Prädicate aus der Menschheit entlehne: so laufe ich Gefahr, in den Anthropomorphismus zu verfallen, der in der theologia naturali gar nicht, oder doch nur schwer zu vermeiden ist. Dann erkenne ich Gott durch die Begriffe der Analogie.

Die natürliche Theologie ist zweifach: Kosmotheologie und Physikotheologie. Die Kosmotheologie entlehnt ihre Begriffe aus empirischen allgemeinen Principien des Daseyns der Natur überhaupt. — Ich existire, ich bin; und also existirt auch eine Welt. Die Physikotheologie entlehnt ihre empirischen Begriffe aus der bestimmten Beschaffenheit, z. E. aus der Ordnung dieser Welt. Die reizendste Theologie ist die Physikotheologie und die Moraltheologie. Von der Moraltheologie wird hernach insbesondere gehandelt werden. — Jetzt gehen wir zu dem ersten

Theile

Theile der theologia rationalis. Dieses ist die theologia transscendentalis.

A) Die reine rationale Theologie.

a) Die transscendentale Theologie.

Die transscendentale Theologie ist die Form, nach der wir in jeder Theologie unsere Begriffe vom höchsten Wesen schicklich für das Urwesen zu machen, und die Begriffe jeder andern Theologie, die nicht mit der Erkenntniß des Urwesens übereinstimmen, zu reinigen suchen. Daher ist sie sehr unentbehrlich und muß besonders vorgetragen werden. Denn das ist der Philosophie gemäß: die Erkenntnisse, die heterogen sind, besonders vorzutragen, und also die reinen Erkenntnisse der Vernunft von den empirischen zu trennen. Die theologia transscendentalis muß also zuerst erwogen werden. Theologia transscendentalis ist eine Erkenntniß vom Urwesen durch bloße Begriffe der reinen Vernunft. Unsere Vernunft hat das Bedürfniß, etwas zum Grunde zu legen. Wenn uns etwas gegeben ist, dann können wir auch etwas daraus hervorbringen; aber ohne daß etwas gegeben ist, können wir nichts hervorbringen; denn Denken ist kein Hervorbringen sondern Re-

flectiren. Durch die bloße Erfahrung reflectiren, heißt: die Erscheinung wahrnehmen, aber nicht, wie die Gegenstände sind. Um dieses zu erkennen, muß der Vernunft etwas zum Grunde liegen. Also bedarf die Vernunft eine Grenze a priori; es muß ein Substratum seyn. Dieser Begriff ist der Grenzbegriff (Conceptus terminatus).

Die Begriffe der Transscendentaltheologie sind:

1) ein Urwesen, welches von Keinem abhängt, sondern ein ens originarium ist, und andern Wesen zum Grunde liegt;

2) ein erstes Wesen, weil alle Wesen von ihm abhängen;

3) ein höchstes Wesen, so fern es ein Grund von allen, und größer ist, als die übrigen Wesen;

4) ein nothwendiges Wesen aller Wesen, so fern es alle Wesen in sich fasset, und also ein allgenugsames Wesen. Dieses ist aber nur noch ein gewagter Begriff, der in der Folge erst bewiesen wird.

Nun versuchen wir, ob unser Verstand nothwendig ein solches Wesen voraussetzen muß, unter welcher Bedingung er nur allein andere Gegenstände denken kann. Ich kann mir ein solches Wesen willkührlich denken; ich gehe in der Reihe subordinirter Dinge fort, bis ich zum ersten Wesen komme; ich gehe in der Reihe einander coordinirter Dinge fort, bis ich zum Wesen komme, das alles in sich fasset. Nun frage ich aber: ob es meinem Verstande nothwendig ist, ein solches Wesen vorauszu-

setzen, oder nicht? Wenn ich dieses Wesen a priori erkenne; so muß ich die Nothwendigkeit desselben erkennen; denn was ich a priori erkenne, das ist nothwendig, weil das Gegentheil des Dinges dem Begriffe widerstreitet; und umgekehrt die Nothwendigkeit kann nicht anders als a priori eingesehen werden. Denn was ich nicht a priori einsehe, sondern durch die Erfahrung; davon kann ich ja nicht einsehen, daß es nothwendig da seyn muß; denn es könnte ja auch nicht seyn, wenn es die Erfahrung nicht lehrte — also ist es zufällig. Wenn ich also dieses Wesen a priori erkenne; so erkenne ich seine Nothwendigkeit. Und weil es nothwendig ist; so erkenne ich es a priori. Denn wäre es nicht nothwendig; so könnte ich es nicht a priori einsehen. Es soll demnach das Daseyn eines Wesens als eines Urwesens dargethan werden. Wie gelange ich aber zu dem Beweise dieses Begriffs, daß es ein nothwendiges Wesen gebe, welches das Substratum aller übrigen ist? Da ich hierzu keine andere Erkenntnißquelle als meine Vernunft habe; so kann ich solches nur als eine nothwendige Voraussetzung meiner Vernunft und alles Denkens darthun. Die Vernunft sagt also: es ist eine nothwendige Voraussetzung eines solchen Wesens, welches die nothwendige Bedingung der Möglichkeit alles Denkens ist, dessen Gegentheil zugleich die völlige Aufhebung alles Denkens ist. Es ist unmöglich, das Gegentheil anzunehmen, weil alsdann alles Denken aufhört. Nun zeigen wir, daß dieses wirklich in der Vernunft liege, und wird also hier kein Beweis gemacht, sondern das, was

der Vernunft zum Grunde liegt, wird entwickelt, und dieses geschieht auf folgende Art.

Alle Dinge werden betrachtet, so fern in ihnen etwas Positives enthalten ist. Alles Negative kann nur gedacht werden, so fern das entgegengesetzte Positive gegeben ist. Also setzt das Negative immer etwas Positives voraus. Da aber alle Negationen, Positionen oder Realitäten voraussetzen; so sind alle Negationen Schranken der Realität. Den Schranken muß also das Uneingeschränkte zum Grunde liegen; alsdann können wir Negationen denken, wenn wir das All der Realität voraussetzen. Die Möglichkeit aller Dinge setzt demnach voraus ein unendliches Positives, oder den allgemeinen Inbegriff aller Realitäten und des substrati summae realitatis. Wenn nun die Summe aller Realitäten vorausgesetzt ist; dann können alle mögliche Dinge mit ihrer Mannigfaltigkeit durch Einschränkung dieser Realität bestimmt werden, und ohne diese höchste Realität ist die Möglichkeit aller Dinge nicht deutlich. Ich muß erst alle Realitäten haben, aus denen ich einige nehme und die andern weglassen kann; denn alle Wesen haben einige Realitäten und andere fehlen ihnen. Um also alle Dinge zu bestimmen; so ist es nothwendig, omnitudinem realitatum vorauszusetzen, aus der ich hernach alle Dinge bestimmen kann. Es ist also eine nothwendige Voraussetzung unsers Verstandes, eine höchste Realität anzunehmen. Demnach liegt der Möglichkeit, alle Dinge zu denken, ein Substratum zum Grunde, welches omnitudinem realitatum hat. Dasjenige

Wesen aber, welches omnitudinem realitatum hat, ist das ens realissimum. Demnach liegt unserer Vernunft eine nothwendige Bedingung zum Grunde, solches ens realissimum vorauszusetzen. Die Bedingung, durch deren Aufhebung das Deutliche aller Möglichkeit der Dinge aufgehoben wird, muß nothwendig seyn; also ist auch der Begriff des entis realissimi nothwendig.

Es fragt sich: ob man sich denken könne, daß gar nichts existire? Es scheint, als wenn solches möglich sey, indem man in den Gedanken eins nach dem andern wegnehmen kann. Allein diese Vorstellung kann ich mir nicht anders machen, als wenn ich die nenne, die nicht existiren sollen. Nun könnte ich aber diese Dinge nicht nennen, wenn nicht schon Realitäten wären, wodurch sie gegeben sind. Denn wenn gar nichts existirte; so wäre auch gar nichts gegeben, und dann könnte auch nichts genannt werden, daß es nicht existiren soll. Folglich könnte auch gar nichts gedacht werden. Denn wenn nichts gegeben ist; so läßt sich auch kein Ding denken, und dann läßt sich auch nicht denken, daß nichts existiren kann. Denn wenn ich das schon denken kann; so muß schon etwas existiren. Demnach ist es unmöglich, daß nichts existire, sondern es muß ein ens realissimum seyn.

Allein ob von diesem Wesen nur Eins oder mehrere existiren; das ist dadurch noch nicht ausgemacht. Indessen sieht auch unsere Vernunft nothwendig ein, daß es nur Ein solches Wesen der höchsten Realität geben müsse. Denn wenn viele Wesen der höchsten Realität wären; so wären die Realitäten unter sie vertheilt und Kei-

nes hätte sie alle. Also wäre kein Wesen ein ens originarium. Damit es aber ein ens originarium und realissimum sey; so muß sein Daseyn kein anderes Substratum voraussetzen, und es muß alle Realitäten zusammen besitzen. Ein solches Wesen aber kann nur ein Einziges seyn. Wenn viele Wesen wären, dann könnte nicht jedes Wesen alle Realitäten haben; denn das All ist nur einmal. Es müßten die Realitäten unter ihnen vertheilt seyn, und sie müßten alle wieder ein Substratum des All der Realität voraussetzen. Das All der Realität liegt also in Einem Wesen zum Grunde; alle Dinge sind in diesem All enthalten, und sie können durch Einschränkungen dieser Realität bestimmt werden. Dieses gründet sich zum Theil auf den Satz: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Dieser Satz zeigt doch wenigstens, daß alles, was wir durch die Sinne empfinden, Realität seyn müsse, und alsdann kann man auch erst darüber reflectiren; denn das Denken ist ja nur eine Reflexion dessen, was gegeben ist. Also muß der Inbegriff aller Realität erst gegeben seyn, damit man etwas denken kann. — Es kann kein anderer Beweis von dem Wesen, dessen Begriff das All der Realität in sich faßt, gegeben werden, als daß es nur eine nothwendige Hypothese sey.

Aber wie werde ich die absolute Nothwendigkeit dieses Wesens durch die Vernunft erkennen? Ich kann die Nothwendigkeit aus der Zufälligkeit schließen. Alles, was da ist, ist entweder nothwendig, oder zufällig. Das Zufällige muß eine Ursache haben in einem andern Zu-

fälligen u. s. w. Es muß aber etwas seyn, was eine Ursache enthält von allem Zufälligen, und dieses ist nothwendig. Es läßt sich also hier aus der Zufälligkeit auf die Nothwendigkeit schließen. Der Begriff der absoluten Nothwendigkeit aber ist nur ein Problem des Verstandes. Ich sage: Es muß ein absolut nothwendiges Wesen seyn; wie aber, das kann ich nicht einsehen. Wolff sagte so: Es existirt eine Welt, oder ich existire. Das, was existirt, muß eine Ursache haben, weil es zufällig ist. Er geht also in der Reihe einander subordinirter Dinge, bis er auf die ersten kommt, und dann sagt er: es existirt ein nothwendiges Wesen. Nun kommt aber die größte Schwierigkeit, wenn ich frage: was muß dieses Wesen für Eigenschaften haben, damit es absolut nothwendig sey? Diese Eigenschaften kann ich nicht anders erkennen und darthun, als bis ich einsehe, was dazu gehört, damit etwas schlechthin nothwendig sey. Also muß ich erst die absolute Nothwendigkeit einsehen, um hernach die Eigenschaften bestimmen zu können, die ein absolut nothwendiges Wesen haben müßte. Der Begriff des absolut nothwendigen Wesens kann aber gar nicht durch die Vernunft eingesehen werden; indessen kann ich es als eine nothwendige Hypothese darthun. Die Möglichkeit eines absolut nothwendigen Wesens kann ich zwar erkennen; denn ein Wesen, das nothwendig ist, ist entweder derivative oder originarie nothwendig. Dieses ist aber nur eine Zergliederung des Begriffs, den ich mir selbst mache. Daß aber ein solches Wesen möglich ist; daraus folgt noch nicht, daß es nothwendig seyn

muß. Daß der Begriff der absoluten Nothwendigkeit nicht durch die Vernunft kann eingesehen werden, dient zur Kritik des Wolffischen Beweises. Das Gegentheil von keinem Dinge ist an und für sich selbst unmöglich; die absolute Nothwendigkeit ist aber das, dessen Gegentheil an und für sich selbst unmöglich ist. Da aber nach unserer Vernunft das Gegentheil von einem jeden Dinge möglich ist; so können wir nach unserer Vernunft die absolute Nothwendigkeit nicht einsehen. Das Gegentheil eines Dinges ist aber dann unmöglich, wenn es dem Dinge widerspricht. Nun aber widerspricht sich niemals das Gegentheil dem Dinge selbst, also ist es auch immer möglich. Denn wenn ich z. E. Gott mit allen seinen Realitäten setze; so ist das Gegentheil, wenn ich Gott mit allen seinen Realitäten wegnehme. Aber alsdann widerspricht sich ja solches gar nicht. Denn wenn ich alles setze, und das Gegentheil davon, wenn ich alles wegnehme; so bleibt nichts übrig, was sich widersprechen sollte. Demnach widerspricht sich das Gegentheil des Dinges selbst niemals; obgleich die Prädicate der Dinge sich widersprechen können. Denn wenn ich das Ding mit allen seinen Prädicaten setze, und einige davon aufhebe, so kann wohl ein Widerspruch entstehen; aber nicht, wenn ich das Ding mit allen seinen Prädicaten aufhebe; denn alsdann bleibt nichts übrig, was sich widersprechen könnte. Wenn ich sage: Gott ist nicht allmächtig; so lasse ich das Subject Gott stehen, und hebe sein Prädicat auf; alsdann entsteht freilich ein Widerspruch. Wenn ich aber Subject und Prädicat auf-

hebe, und sage: Es ist kein allmächtiger Gott; ist dann ein Widerspruch? Wenn ich blos affirmire und blos negire; so entsteht in beiden Fällen kein Widerspruch. Wenn ich aber affirmire und zugleich negire; dann entsteht freilich einer. Wolff glaubte, die absolute Nothwendigkeit eingesehen zu haben. Er nahm den Begriff willkührlich an, und concipirte sich alle Realitäten; das Daseyn aber schloß er mit ein unter alle Realitäten, und sagte: Dasjenige Wesen, welches alle Realitäten hat, muß auch nothwendig das Daseyn haben. Dann ist es freilich kein Widerspruch und keine Schwierigkeit: aber nun kann ich ja dieses Wesen wieder mit allen seinen Realitäten wegnehmen. Er sagt aber: Wenn ich mir ein Wesen denke, das alle Realitäten hat, und das Daseyn auch eine Realität ist; so muß ein solches Wesen, das alle Realitäten hat, auch das Daseyn haben; denn sonst hätte es nicht alle Realitäten; also muß es nothwendig existiren. Auf diese Art bekommt man, gleichsam wie durch eine Zauberkraft, das Daseyn eines absolut nothwendigen Wesens, man weiß selbst nicht wie. Wenn aber eine so wichtige Sache so leicht und so bald abgemacht ist; so steckt gewiß auch ein Fehler darin, der noch nicht durchgedacht ist. —

Das Daseyn ist kein Prädicat. Logisch ist das Daseyn wohl ein Prädicat; aber logisch kann ich alles zum Prädicate machen, und es als ein Merkmal des andern angeben. Es fragt sich also, ob das Daseyn ein Prädicat sey, was zu den übrigen Prädicaten des Subjects hinzukommen kann? Das Daseyn ist eine Po-

sition und kein Prädicat; denn das, was da ist, hat Prädicate. Das Daseyn ist entweder ein logisches oder reales Daseyn. Wenn ich nun sage: Gott ist allmächtig; so ist allmächtig ein Prädicat, und die copula: ist, ist nur ein logisches Daseyn. Nun kann ich aber das reale Daseyn von Gott prädiciren; denn das Seyn ist eine Position des Dinges mit allen seinen Prädicaten. Wenn ich alle Realitäten und Prädicate eines Dinges hergezählt habe; so kann ich mir alle diese Prädicate denken. Nun folgt aber nicht, daß ein solches Ding, dessen Prädicate ich mir gedacht habe, da seyn muß; nur wenn es wirklich da ist, dann kann es alle diese Prädicate haben. — Der Begriff der höchsten Realität enthält also nicht das Daseyn in sich, weil das Daseyn keine Realität ist. Dieses ist der Cartesianische Beweis, den Wolff und andere angenommen hatten, und ist der einzige transscendentale Beweis, den man bisher gehabt hat. — Was sagen wir aber nun von der absoluten Nothwendigkeit des Daseyns? Daß wir sie nicht objectiv durch die Vernunft einsehen können, sondern sie nur als eine nothwendige Hypothese unserer Vernunft voraus setzen müssen; welches aber in Ansehung unserer Vernunft eben so angenommen werden muß, als wenn wir es durch die Vernunft eingesehen und objectiv dargethan hätten. Denn was eine nothwendige Hypothese des Gebrauchs der Vernunft ist, ohne welche ich meine Vernunft gar nicht gebrauchen kann; das ist in Ansehung unsrer eben so, als

wenn wir es durch die Vernunft an sich selbst eingesehen hätten.

Dieses wäre der transscendentale Beweis von einem Urwesen und der absoluten Nothwendigkeit desselben, der subjectiv sufficient ist, aber nicht objectiv; indem wir nicht weiter aus dem Felde der Erfahrung und unseres Denkens gehen können. Dieser transscendentale Beweis macht schon an sich die transscendentale Theologie aus; denn die übrigen transscendentalen Begriffe des nothwendigen Wesens werden nur als Folgen aus diesem hergeleitet, und auf ihn angewandt. Damit aber die ganze Sache erschöpft sey; so müssen noch die übrigen Beweise, als: der kosmologische, der physikotheologische und der moralische angeführt werden; damit alle vier Beweise können übersehen werden, und man nicht, wie Sulzer glaubte: es werde sich noch einer finden, der eine recht ächte Demonstration vom Daseyn Gottes erfinden könnte. Da wir aber die Quelle und die Grenzen der Vernunft bestimmt haben; so wissen wir, daß niemand unter der Sonne weiter gehen kann, und niemand jemals eine Demonstration erfinden werde; denn wo will er sie wohl hernehmen, oder aus welcher Quelle will er sie wohl schöpfen?

Jetzt gehen wir zu den Beweisen der natürlichen Theologie, und dann ist zu merken:

1) Der kosmologische Beweis. Dieser ist hergenommen aus der Erfahrung überhaupt. Die Erfahrung überhaupt ist aber: Es existirt etwas. Alles was existirt, muß aber nothwendig oder zufällig

seyn. Ist es zufällig; so muß es eine andere Ursache haben. Ist diese Ursache auch zufällig; so muß sie wieder eine Ursache zum Grunde haben. Wenn ich nun in der Reihe der Ursachen und Wirkungen zurückgehe; so muß ich auf eine erste Ursache kommen, die weiter keine Ursache zum Grunde hat; denn sonst wäre sie auch zufällig und wäre keine erste Ursache. Diese erste Ursache muß also ein nothwendiges Wesen seyn. Weil also etwas existirt; so muß ein nothwendiges Wesen existiren. Dieses ist der kosmologische Beweis, den Wolff geführet hat. Jetzt folgt:

2) Der transscendentale Beweis, welches der Cartesianische Beweis ist, den auch Wolff angenommen hat. Wenn nun aber nach dem Wolffischen Beweise ein solches Wesen existirt, was muß dieses nothwendige Wesen für Eigenschaften haben, daß es ein absolut nothwendiges Wesen seyn kann? Hierin geht Wolff zu dem transscendentalen Beweise, den wir kurz vorher anmerkten, zurück, ohne daß er es merkt. Vorher müssen wir etwas aus der Ontologie anmerken. Wolff und andere haben den Begriff der absoluten Nothwendigkeit nicht recht eingesehen, und glaubten, absolut nothwendig wäre interne nothwendig; allein dieses ist es nicht. Was interne nothwendig ist, ist deßwegen nicht absolut nothwendig. — Was absolut nothwendig ist; das ist zwar freilich auch interne nothwendig. Sie hielten die logische Noth-

wendigkeit der Verhältnisse der Prädicate für reale Nothwendigkeit der Dinge. Z. E. es ist nothwendig, daß ein Triangel drei Winkel habe. Freilich wenn ich einen Triangel denke; so muß ich nothwendig drei Winkel denken; aber der Triangel ist doch nicht nothwendig. Absolut-nothwendig ist, was in aller Absicht schlechthin nothwendig ist. Wenn wir aber ein Wesen als ein Substratum aller Vollkommenheit zum Grunde legen; so muß es, weil es in aller Absicht zum Grunde liegt, auch in aller Absicht nothwendig seyn. Wie benahm sich aber Wolff, um die Eigenschaften des nothwendigen Wesens zu bestimmen? Er sagte: Ein Wesen, das nothwendig ist, und alle Vollkommenheiten hat, muß auch absolut-nothwendig seyn; denn die unvollkommnen Wesen sind zufällig. Könnte er nun das beweisen; so hätte er keinen kosmologischen Beweis nöthig gehabt; dann hätte er aus Begriffen ein solches Wesen darthun können. Er fängt von der Erfahrung an, und bekommt eine erste nothwendige Ursache aller zufälligen Dinge heraus. Um nun die Eigenschaften eines solchen Wesens, was da nothwendig seyn soll, herauszubringen, kehrt er wieder zurück zu dem transscendentalen Beweise des Cartesius. Der kosmologische kann mir zwar ein erstes nothwendiges Wesen darthun, so fern es eine Ursache der Welt ist; aber ich kann nicht aus der Welt auf alle Realitäten dieses Wesens schließen, sondern nur auf so viele, als zur Ursache der Welt

nöthig sind. Die Erfahrung lehrt mich also nur einige Realitäten, aber nicht alle kennen. —

Der kosmologische Beweis, aus dem Daseyn zufälliger Dinge auf das Daseyn einer nothwendigen Ursache zu schließen, ist der natürlichen Vernunft gemäß; und das ist auch der Beweis, der von den Alten immer gebraucht ist, und den sie einen Beweis nennten, der de primo motore hergenommen ist. Nämlich jeder Körper bewegt sich zufällig; er muß eine Ursache haben, die ihn bewegt. Wenn man in den Ursachen der Bewegung zurückgehet; so muß man auf einen ersten Beweger kommen, der von der Natur der Körper verschieden ist. Der erste Beweger ist aber ein freies Wesen; die erste Bewegung muß aus dem innern Princip der freien Willkühr entspringen. Also beweiset die Welt nicht allein eine erste Ursache, sondern eine Ursache, die da wirkt nach Freiheit. Dieses Prädicat der Freiheit ist aus der Psychologie entlehnt; man kann sich aber auch eine transscendentale Freiheit, als eine absolute Spontaneität, aus dem innern Princip zu handeln, denken. Eine oberste Ursache mit Freiheit ist aber nicht allein eine Ursache, sondern auch ein Urheber. Also können wir aus dem kosmologischen Beweise, aus dem Zufälligen aufs Nothwendige, auf eine Ursache aus Freiheit schließen; denn ohne Freiheit kann keine Ursache seyn. — Kommen wir aber bis zur Freiheit; so können wir daraus alle übrigen Vollkommenheiten und Eigenschaften in der theologia naturali herleiten. Wir können also aus

dem kosmologischen Beweise in die theologiam naturalem übergehen.

3) Der dritte Beweis der natürlichen Theologie ist der physikotheologische Beweis. Dieser ist aus der bestimmten Erfahrung dieser Welt hergenommen; wo man aus der Beobachtung der Welt, ihren Bestimmungen und Eigenschaften, auf die Eigenschaften der Ursache schließt. Der transscendentale Begriff der Freiheit läßt sich schon aus der Zufälligkeit herleiten und wahrnehmen. Nun suchen wir in dieser Welt die Spur eines freihandelnden Wesens auf; wir nehmen die Bestimmungen, die Zwecke der Welt wahr, und sehen: daß darin eine Wohl angetroffen ist, und daß also ein freihandelndes Wesen existirt. — Wir sehen ferner aus der Ordnung der Welt, daß diese Freiheit mit Weisheit verbunden ist; aus der Vorsorge für die Welt sehen wir, daß diese Freiheit mit Gütigkeit verbunden ist. Wir gehen weiter zur erstaunenden Größe des Weltgebäudes, und sehen, daß diese Freiheit mit unermeßlicher Macht verbunden ist. Dieser Beweis ist dem Verstande des Menschen am allerangemessensten; er kultivirt unsere Vernunft bei der Erfahrung; wir lernen dadurch die Welt näher kennen. Dieser Beweis hat das Besondere an sich: daß er nicht allein einen Urheber darthut, sondern daß er auch diesen Urheber als einen weisen und nützlichen Urheber in seinen Werken schauen läßt. Dieser Beweis sollte jederman, auch

dem Einfältigsten in der Kinderlehre vorgetragen werden; auch auf den Kanzeln kann er sehr gut angebracht werden. Allein für die Speculation und forschende Kraft ist er nicht hinreichend. Ich kann doch daraus nicht wissen, ob viele oder wenige solcher Wesen sind; und wenn ich auch auf der Erde Einheit gewahr werde, so bin ich doch nur in einem sehr kleinen und ganz unbedeutenden Theile der Welt, und von dem übrigen großen Schöpfungsplane ist mir nichts bekannt. Ich sehe zwar hier eine große erstaunende Macht, aber noch keine Allmacht. Daß die Welt uns so erstaunend groß vorkommt, kann wohl daher kommen, weil wir so sehr klein sind; so wie ein kleines Würmchen einen kleinen Wassertropfen für einen Ocean hielt. Also können wir aus diesem Beweise nur glauben, daß es ein solches Wesen gebe.

Diese drei Beweise, der transscendentale, der kosmologische und der physikotheologische sind Beweise der theoretischen Principien der Vernunft, wo das Daseyn Gottes als eine nothwendige Voraussetzung bei unserem theoretischen Gebrauche der Vernunft angenommen wird. Nun giebt es 4) noch eine Art von Beweisen, wo das Daseyn Gottes als eine nothwendige Voraussetzung des practischen Gebrauchs der Vernunft angesehen wird, und das ist der moralische Beweis. Wir haben ein Bedürfniß, nach practischem Gebrauche der Vernunft, das Daseyn Gottes nothwendig voraus-

zusetzen.

zu setzen. Dieser moralische Beweis beruht auf folgenden Principien: die Regeln der Sitten sind selbstständig, gewiß und apodiktisch, indem sie eine Nothwendigkeit in sich fassen, und dieselbige Evidenz haben, als andere Erkenntnisse der Vernunft. Sie können völlig a priori eingesehen werden; sie sind unabhängig von aller Erfahrung und von allen Folgen des Nutzens und des Schadens; sie gelten an und für sich selbst. Lügen ist nicht ein Laster, weil es Nutzen oder Schaden bringt; sondern weil es an sich niederträchtig ist, zu lügen; es widerstreitet den obersten Gründen der Vernunft und den Zwecken der Sittlichkeit. Die Regeln der Sitten werden nicht abgeleitet aus dem Willen eines Wesens, sondern sie bestehen an und für sich. Wenn wir nun die moralischen Gesetze nehmen; so sagen sie uns nichts anders, als daß unsere Handlungen an sich gut, oder an sich böse sind. Nun aber fehlt bei den moralischen Gesetzen eine Zusammenstimmung mit der Glückseligkeit; es fehlt die Triebfeder, warum ich das moralische Gesetz ausüben soll. Wenn ich mich den moralischen Gesetzen conform verhalten, und der Glückseligkeit würdig gemacht habe; so sollte ich auch zum Besitze dieser Glückseligkeit gelangen. Das geschieht aber nicht. Diese Triebfeder fehlt den moralischen Gesetzen; sie führen keine solche Verheißung mit sich. Ohne solche Triebfeder aber sind sie nur Gründe der Dijudication, aber nicht der Execution; sie sind objectiv-, aber nicht subjectiv-practisch. — Ich sehe wohl die Bedingung ein, unter der ein freihandelndes Wesen der Glückseligkeit würdig seyn

kann; aber ich werde nicht gewahr, daß ein Wesen, wenn es sich so verhalten hat, daß es der Glückseligkeit würdig ist, unter dieser Bedingung auch wirklich derselben theilhaftig wird. Kann man aber das nicht hoffen; so haben die Gesetze der Sitten auch keine treibende Kraft; denn kein Geschöpf kann in Ansehung des Punktes der Glückseligkeit gleichgültig seyn; dieses ist der Natur jedes Geschöpfes gemäß. Die moralischen Gesetze sind also zwar wohl in Ansehung der Dijudication richtig, aber in Ansehung der Execution practisch leer. Sie haben zwar, dem Verstande nach, eine bewegende Kraft des Wohlgefallens und Mißfallens; aber sie haben keine treibende Kraft, wenn sie nicht im Zusammenhange mit der Glückseligkeit stehen. — Indessen kann doch niemand behaupten, ohne die moralischen Gesetze der Glückseligkeit würdig zu seyn; dieses ist nicht möglich, und es wirds auch keiner zu behaupten suchen. Denn die moralischen Gesetze sind apodiktisch und irresistibel; keiner kann durch die Vernunft behaupten, ohne die moralischen Gesetze glückselig seyn zu können; denn sonst macht er sich dadurch, daß er dieses behauptet, selbst nichtswürdig. Da es nun ohne die moralischen Gesetze nicht möglich ist, die Glückseligkeit zu erlangen; die moralischen Gesetze aber keine solche Glückseligkeit versprechen; so kann keine moralische Entschließung statt finden, ohne die Verheißung, wirklich der Glückseligkeit theilhaftig zu werden, der er sich durchs Gesetz würdig gemacht hat. Hofft aber jemand, ohne die Befolgung der moralischen Gesetze glücklich zu seyn; so verfällt er

in ein absurdum morale. Hat er hingegen wieder den unwandelbaren Willen, dem moralischen Gesetze gemäß zu leben; so entgehet er zwar dem absurdum morale, verfällt aber, indem er der Glückseligkeit, der er sich würdig gemacht, nicht theilhaftig wird, in ein absurdum pragmaticum. Es muß demnach eine Verheißung seyn, der Glückseligkeit wirklich theilhaftig zu werden, wenn man sich ihrer würdig gemacht hat. Da aber in der ganzen Natur solche Verheißungen nicht wahrgenommen werden, und wir, nach der Ordnung der Natur, gar nicht der Glückseligkeit theilhaftig werden können, der wir uns durchs moralische Gesetz würdig gemacht haben, indem die Moralität in den Gesinnungen besteht, die Natur aber nicht, in Ansehung der Glückseligkeit nach Proportion meiner Sittlichkeit, mit der Moralität übereinstimmt; so **muß ein allgemeiner Weltregierer der Natur angenommen werden, dessen Wille ein moralischer Wille ist, und der nur unter der Bedingung der moralischen Gesetze die Glückseligkeit ertheilen kann, der im Stande ist, das Wohlverhalten mit dem Wohlbefinden zusammenzustimmen.** Niemand ist im Stande, eine andere Art zu ersinnen, wie die Moralität mit der Glückseligkeit übereinstimmen könne, als wenn man einen solchen heiligen Regierer der Welt voraussetzt. Ohne diese Voraussetzung ist es nicht möglich, daß ein Mensch einen unwandelbaren Vorsatz fassen kann, sich durch Moralität der Glückseligkeit würdig zu machen, weil kein Geschöpf

auf seine Glückseligkeit renunciren kann. Wenn er aber ohne diese Voraussetzung sich der Glückseligkeit würdig zu werden befleißigen würde; so müßte er alsdann auf seine eigene Glückseligkeit renunciren. Also muß ein oberstes heiliges Wesen, das die Welt regiert, vorausgesetzt werden, welches einem jeden nach seinem Verhalten die Glückseligkeit ertheilen wird. Dieses kann aber nicht anders veranstaltet werden, als durch einen allgemeinen Verstand und einen Willen, der dem moralischen Gesetze gemäß ist. Wir können demnach mit Sicherheit das moralische Gesetz befolgen und die Glückseligkeit hoffen.

Das Daseyn Gottes kann nicht directe, sondern nur indirecte bewiesen werden; ich kann es einem andern nicht demonstriren. Wenn er aber das Gegentheil beweisen will; so kann ich ihn ad absurdum logicum et practicum führen. Der eine apagogische Beweis, der ad absurdum logicum führt, ist aus der nothwendigen Voraussetzung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft hergenommen. Wir müssen einen weisen Urheber der Welt voraussetzen, wenn wir die Ordnung der Natur erklären wollen; ohne einen vernünftigen Urheber bleibt das alles unerklärt. So sind viele Sätze, die als eine nothwendige Hypothese müssen vorausgesetzt werden, wenn man etwas erklären soll; z. E. der Lauf der Erde um die Sonne. Diese Voraussetzung ist aber doch nicht absolut nothwendig, sondern nur comparativ; ich kann es aus keiner andern Hypothese so gut erklären, als aus dieser. Es ginge zwar wohl an, solches auch aus einer andern zu erklä-

ren; aber das ist eine absolut nothwendige Hypothese, einen Urheber anzunehmen, um die Ordnung der Natur zu erklären. Der andere apagogische Beweis, der ad absurdum practicum führt, ist aus der nothwendigen Voraussetzung des practischen Gebrauchs der Vernunft hergenommen; und führt nicht nur ad absurdum pragmaticum nach der Regel der Klugheit, sondern auch ad absurdum morale nach der Regel der Sittlichkeit. Nehme ich keinen Gott an; so habe ich im ersten Falle nach Grundsätzen gehandelt, wie ein Narr, und im zweiten Falle nach Grundsätzen gehandelt, wie ein Schelm. Nimmst du die moralischen Gesetze an, und handelst rechtschaffen; so hängst du einer Vorschrift nach, die dir keine Glückseligkeit erwerben kann, und die Tugend ist nur eine Chimäre; also verfällst du in ein absurdum pragmaticum und handelst als ein Thor. Sagst du: Wohlan ich nehme keine moralischen Gesetze an; ich will hier mein Glück suchen, so gut ich immer kann, und wenn ich nur hier in dieser Welt durchkomme, so habe ich weiter nichts zu fürchten; alsdann handelst du als ein Bösewicht, und verfällst in ein absurdum morale. — Demnach dringt der moralische Beweis in die innerste Quelle der Thätigkeit, und ist in Ansehung des Practischen der vollkommenste und vortrefflichste. Gott wird hier ein Gegenstand des Glaubens, und keiner kann ihm solchen entreißen. Alle speculativen Einwürfe fruchten hier nichts; denn ich bin fest davon überzeugt. Ob man gleich nicht beweisen kann, daß ein strafender oder

belohnender Gott sey; so kann doch auch keiner das Gegentheil davon beweisen, und diese nothwendige Voraussetzung ist schon ein genugsamer Grund, einen Gott anzunehmen. Wir werden durch den moralischen Beweis nicht allein überführet vom Daseyn des heiligsten Wesens, sondern wir werden auch dadurch gebessert. Er ist nicht allein aus practischen Gründen geführet, sondern äußert auch gleich eine practische Wirkung. Dieser Beweis muß beim Unterrichte der Jugend sehr empfohlen und eingeführet werden; denn die Moralität ist das Vornehmste und Wichtigste unter allem. Mit diesem Beweise kann der physikotheologische verbunden werden; denn der ist sehr reizend und vollendet das ganze Werk. —

Um die Kenntniß der Eigenschaften dieses Wesens systematisch durchzugehen; so müssen wir noch Folgendes vorausschicken. Man kann alle Erkenntniß von Gott eintheilen: in die Erkenntnisse der Gottesgelehrtheit und in die Erkenntnisse durch gemeine Begriffe des Verstandes. Die letztere, die hieher gehört, ist die populäre Theologie. Die populäre Theologie gründet sich auf Quellen, die jeder gemeine Verstand einsieht. Diese Theologie kann zweifache Vollkommenheiten haben, logische und practische. Wann sie practische Vollkommenheit hat; dann hat sie alle Vollkommenheiten, die gesucht werden. Die logischen Vollkommenheiten können entweder negative oder positive Vollkommenheiten seyn; positiv wären sie, wenn sie neue

Erkenntnisse entdecken; negativ sind sie, wenn sie nur Irrthümer abhalten. Die logische Vollkommenheit wird also blos darauf gehen, nicht besondere Eigenschaften zu entdecken, sondern vornämlich die Irrthümer abzuhalten, und dieses ist die Absicht der speculativen Theologie. Sie kann uns nichts mehr entdecken, als was der gemeine Verstand weiß, und was durch practischen Gebrauch bekannt ist; aber sie muß deßwegen so weit getrieben werden, als es nur möglich ist, um die Irrthümer abzuhalten. Da es nun schon vergebens ist, das Vernünfteln zu verhüten, indem der Mensch immer dazu geneigt ist, und also die Vernunft, wenn sie nicht recht urtheilt, falsch urtheilen kann; so muß die logische Vollkommenheit der Theologie dazu dienen, die falsche Vernünftelei abzuhalten. Sie hat nicht Absichten, neue Geheimnisse von Gott zu entdecken, sondern zu verhüten, daß der Glaube an Gott uns nicht benommen werde. Sie dient also zur Schutzwehr der Religion. Die populäre Theologie abzufassen, ist sehr schwer; denn wenn Erkenntnisse auf den höchsten Punkt gebracht werden sollen; so werden sie einfach. Will man eine populäre Theologie abfassen; so muß man weit und breit umgezogen seyn, um zu wissen, wo der Verstand anfängt; demnach ist es sehr schwer, einen Katechismus oder eine Anweisung in der Religion zu entwerfen, und zwar eine solche, die dem Verstande der Kinder angemessen ist und seyn soll, und noch schwerer, sie mit der Moral zu verbinden. Die populäre Theologie ist also sehr wichtig, indem die

ganze Welt eine Erkenntniß von Gott haben will und muß.

Da wir die Beweise vom Daseyn Gottes oder eines höchsten Wesens aus jeder Theologie vorausgesetzt haben; so wollen wir die Eigenschaften dieses Wesens nach jeder Theologie näher bestimmen; und zwar in der transscendentalen Theologie ist das Daseyn eines Urwesens dargethan worden contra atheistas; das Urwesen ist aber noch nicht Gott. In der theologia naturali ist das Daseyn einer höchsten Intelligenz dargethan worden, contra deistas. Die Erkenntniß der natürlichen Theologie von Gott ist eine Erkenntniß von einem Wesen, das der Urheber der Welt ist durch Verstand und Vernunft nach freier Willkühr, und dieses ist der Theismus. Wer also die theologiam naturalem annimmt, ist ein Theist; wer sie läugnet, ist ein Deist. In der theologia morali ist das Daseyn eines höchsten Wesens dargethan worden, contra Ethnicos. Den, welcher eine Erkenntniß von Gott ohne eine moralische Heiligkeit annimmt, kann man nicht besser als einen Heiden, und seine Lehre Ethnicismus nennen; weil in seiner Erkenntniß von Gott keine moralischen Principia der Heiligkeit sind. Demnach sind die Beweise der transscendentalen Theologie contra Atheistas, der theologia naturalis contra Deistas, und der theologia moralis contra Ethnicos.

Der Atheismus ist zweifach: der dogmatische und der skeptische. Der dogmatische beweiset, es sey kein Gott; der skeptische negirt es nicht schlechtweg, er

nimmt aber auch nicht das Gegentheil an, sondern betrachtet es nur als ein Problem. Die Gründe wider den dogmatischen und skeptischen Atheismus müssen verschieden seyn. Denn weil der erste dogmatisch ist; so muß er beweisen, daß kein Gott ist. Das kann er aber nicht. Denn wenn er beweisen will, daß etwas nicht sey; so muß er zeigen, daß es unmöglich sey. Wo will er aber diesen Beweis hernehmen? Das Daseyn Gottes ist also wider den dogmatischen Atheismus gesichert. Mit dem skeptischen ist es schon schwerer, weil man selbst dogmatisch lehrt, es sey ein Gott. Ein dogmatischer Beweis ist aber ein spekulativer Beweis nach logischer Sufficienz. Einen solchen vollständigen Beweis aber können wir nicht geben, weil die Vernunft nicht Quellen genug hat, a priori es zu beweisen; und aus der Erfahrung können wir das nicht darthun, was wir haben wollen, nämlich einen bestimmten Begriff von allen Eigenschaften eines solchen Wesens. Allein ich darf dem Skeptiker nur beweisen, daß die Frage: Ob ein Gott sey oder nicht? nicht problematisch, sondern kategorisch kann tractirt werden; ich muß gewiß wissen, ob keiner oder einer ist. Problematisch kann ich also diesen Beweis nicht behandeln; denn sonst weiß ich nicht, wie ich mich zu verhalten habe. In andern Wissenschaften, z. E. in der Physik, kann vieles als ein Problem tractirt werden; denn davon hängt keine Angelegenheit ab, die aufs Praktische einen Einfluß hat. Wenn es aber auf practische Angelegenheiten ankommt; so können solche nicht als ein Problem behandelt werden. Entweder muß der

skeptische Atheist keinen Gott annehmen, oder er muß einen Gott annehmen. In dem ersten Falle bringe ich ihn nach dem moralischen Beweise durch einen syllogismum cornutum ad absurdum practicum, vel morale vel pragmaticum. Also ist die Theologie auch wider den skeptischen Atheismus gesichert.

Der Begriff der transscendentalen Theologie, den wir schon bewiesen haben, ist der Begriff eines entis originarii. Aus diesem Begriffe fließen zuerst die zwei Haupteigenschaften: die absolute Nothwendigkeit und die omnisufficientia (Allgenugsamkeit), die in der omnitudine realitatum besteht. Die absolute Nothwendigkeit ist eine Nothwendigkeit in aller Absicht, ohne eine restringirende Bedingung. Daraus, daß ein Urwesen ist, folgt, daß es absolut nothwendig seyn muß. Ein ens originarium ist ein nothwendiges Substratum aller Möglichkeit. Ist es aber ein Substratum aller Möglichkeit; so muß es absolut nothwendig seyn; denn sonst wäre es nicht ein ens originarium. Worin die absolute Nothwendigkeit bestehet, ist schon vorher gezeiget worden. Sie kann nicht eingesehen werden durch das principium contradictionis; sie wird aber als eine allgemeine Bedingung der Möglichkeit vorausgesetzt. Aus dieser absoluten Nothwendigkeit fließt, daß das nothwendige Wesen eine nothwendige Substanz seyn muß, also die Substantialität. Weil es das erste Substratum aller Dinge ist; so ist es darum eine Substanz; denn alles Reale ist entweder Accidens oder Substanz. Ist nun das ens reale die erste Bedingung der Möglichkeit; so

muß es eine Substanz seyn; denn ein Accidens ist nicht nothwendig, sondern existirt inhaerendo. Da aber dieses ens reale eine nothwendige Bedingung aller Möglichkeit ist; so muß es eine Substantia originaria et necessaria seyn. — Aus der absoluten Nothwendigkeit fließt wieder die Unveränderlichkeit. Weil seine eigene Möglichkeit und die Möglichkeit aller Dinge sein Daseyn voraussetzet; so ist keine andere Art der Existenz möglich, d. h. das nothwendige Wesen kann nicht auf vielerlei Art existiren. Ferner folgt die Inpassibilität. Das nothwendige Wesen kann durch nichts Aeußeres afficirt werden. Die affectio ist eine Bestimmung von andern; diese kommt aber einem Wesen zu, das leidend ist. Die Receptivität oder die Möglichkeit, afficirt zu werden, ist nur bei zufälligen Wesen. Ferner fließt aus der Nothwendigkeit die Independenz. Das ens originarium ist independent in Ansehung seines Daseyns und in Ansehung seiner Bestimmung. Was den Grund von der Möglichkeit aller Dinge in sich enthält, das kann sein Daseyn nicht von einem andern haben; denn sonst wäre es kein Grund aller Möglichkeit der Dinge; also muß es independent seyn.

Worauf beruht es denn, daß das ens originarium eine nothwendige Bedingung von aller Möglichkeit der Dinge ist? Das absolut nothwendige Wesen ist nicht nothwendig, so fern es selbst unter der Bedingung der Nothwendigkeit steht, sondern sofern es selbst die allgemeine nothwendige Bedingung aller Möglichkeit ist. Eben so wie Raum und Zeit nach den sinnlichen und kosmologischen

Begriffen an sich schlechthin nothwendig sind, weil es die Bedingungen sind, unter denen die Dinge seyn können; eben so ist das nothwendige Wesen absolut nothwendig, weil es selbst die Bedingung aller Möglichkeit ist.

Die zweite Haupteigenschaft ist die Allgenugsamkeit, die da bestehet in der omnitudine realitatum. Wir haben in der Ontologie gehört, daß jedes Ding omnimode determinirt ist, aber partim ad realia, partim ad negativa. Das ens originarium aber ist omnimode ad realia bestimmt. Nun können alle Realitäten in ihm bestimmt seyn, oder es kann alle Realitäten bestimmen. Wir können es uns denken, entweder sofern es bestimmt, oder sofern es bestimmend ist. Weil wir aber keine Realität anders als durch die Sinne erkennen; so können diese nicht in Gott bestimmt seyn. Also können wir ihn uns nicht anders denken, als in sofern er bestimmend ist, nicht als determinatum, sondern als determinans. Er enthält alles in sich, was nöthig ist, um von Allem ein Grund zu seyn; und dieß ist die omnisufficientia, die wir uns denken müssen. Stellen wir uns aber vor, daß alles in ihm als determinatum ist; so verfallen wir in den Anthropomorphismus. An die Stelle dieser Omnisufficienz haben die Menschen mathematische Begriffe gesetzt, als die Unendlichkeit, die Unermeßlichkeit Gottes. Allein diese Begriffe sind weit unter dem Begriffe der Allgenugsamkeit; denn die Unermeßlichkeit ist nur eine relative Größe für unsere Fähigkeit, sie einzusehen. Sie bedeutet eine solche Größe, die im Verhält-

nisse das Maaß aller Zahl übersteigt, indem man in Wiederholung des Maaßes niemals zu Ende kommen kann. Die Unendlichkeit setzt Homogeneität voraus, welches eine Größe ist, von der das Maaß der kleinste Theil ist, die aber durch das Maaß gar nicht kann bestimmt werden. Allein wenn ich auch die Menschheit bis ins Unendliche vergrößere; so erreiche ich niemals den Grad der Gottheit, indem es nicht ein homogenes, sondern ein heterogenes Wesen ist. Sonst bedeutet Unendlichkeit ein Wesen ohne Schranken, das ist aber ein negativer Begriff; dagegen ist der Begriff der Allgenugsamkeit ein positiver Begriff. Der Begriff der Unendlichkeit rührt zwar mehr unsere Sinnlichkeit, und führt eine Anschauung von dem Unvermögen, die Größe zu befassen, bei sich, bedeutet aber nichts mehr als die Allgenugsamkeit. — Aus der Allgenugsamkeit und omnitudine realitatum folgt die Unität, daß es ein einiges Wesen sey; denn das Wesen, das omnisufficiens ist, welches alle Realitäten hat, kann nur einig seyn; denn mehrere Wesen, die alle Realitäten haben, sind nicht möglich, weil das All nur einmal ist. Denn wenn mehrere entia realissima wären; so hätte das eine Wesen Realitäten, die das andere nicht hat, und wieder umgekehrt; es fehlten also jedem einige Realitäten, und keins wäre ein ens realissimum. Demnach muß ein ens realissimum einig seyn. Nach der Simplicität ist das nothwendige Wesen einfach; denn ein ens compositum hat keine größere Nothwendigkeit, als die Theile haben, aus denen es besteht. Wäre das Wesen nothwendig; so müß-

ten auch die Theile nothwendig seyn. Also wären so viele entia necessaria, als Theile im composito sind; dieses widerspricht aber der Unität. Wir können es auch daraus sehen, indem die Theile im composito in commercio stehen, und also ein Theil den andern determinirt und von ihm dependirt. Ein ens originarium ist aber independent, und also nicht zusammengesetzt. — Das ens originarium ist aber auch immateriell. Alles Materielle ist eine Bestimmung, wodurch es ein Phänomenon unserer Sinne, und wodurch es im Raume gegenwärtig ist. Da aber das ens originarium ein ens extramundanum ist, welches wir gleich darauf beweisen werden; so ist es kein Gegenstand der Anschauung im Raume, also immateriell. Ens originarium ist ein ens extramundanum. Dieses heißt nicht: das ens originarium habe einen Platz, der außer dieser Welt ist; sondern, daß es zur Welt als zum Ganzen nicht gehört. Das ens originarium ist mit keinem Dinge in commercio, obgleich mit allen Dingen in nexu, weil es der Urgrund von allen Dingen ist. Wäre es in commercio; so würde es von andern determinirt, und würde dependiren; dieses ist aber laut dem Vorigen nicht möglich. Ist es nun ein ens extramundanum; so ist sein Daseyn nicht bestimmt im Raume, und also kein Gegenstand der Anschauung, folglich immateriell. Als ein ens extramundanum ist das Wesen weder im Raume noch in der Zeit. In der Ontologie ist angeführt, daß Raum und Zeit sinnliche Formen sind, mithin können sie keine Bedingungen des entis originarii seyn.

Wäre es im Raum; so wäre es ein ens mundanum; denn der Raum ist die Möglichkeit des commercii, also wäre es determinirt und würde dependiren. Wäre es in der Zeit; so wäre ein Theil seines Daseyns zurückgelegt, ein Theil der Zeit hingegen wäre noch nicht zurückgelegt, und ein Augenblick der Zeit wäre seine Existenz. Also wäre es, wenn es im Raum und in der Zeit wäre, jedem Dinge localiter zugegen; eine Allgegenwart im Raume ist aber eine contradictio. Denn wenn es in einem Orte ist, so ist es außer dem andern Orte. Wäre es aber auch zugleich in andern Orten; so wäre es außer sich selbst; das ist aber auch eine Contradiction. Demnach ist Gott, als ein ens extramundanum, weder im Raume noch in der Zeit. Weil er alles in sich enthält; so ist sein Daseyn, als Größe betrachtet, eine **Dauer in Ewigkeit**, und seine Gegenwart eine **Allgegenwart**, in sofern es nicht localiter, sondern virtualiter genommen wird. Die Ewigkeit ist kein Daseyn in aller Zeit, und die Allgegenwart kein Daseyn in allem Raume, das ist eine Contradictio, sofern es durch intellectuelle Begriffe betrachtet wird. Es ist also nicht gut, Gott durch sinnliche Begriffe, die von der Welt hergenommen sind, zu betrachten. Durch unsere Untersuchungen fallen viele Einwürfe in Ansehung der Ewigkeit und Allgegenwart, und die Fragen: **wenn** Gott den Anfang genommen, **wie** und **wo** er ist? fallen gleichfalls alle weg. Das ist auch der wahre Nutzen der transscendentalen Theologie, die Irrthümer abzuhalten, die sich eindrängen wollen; aber nicht, um etwas

Neues zu entdecken. So weit geht die Theologia transscendentalis, und so weit erstreckt sich der Deismus. Wer also nur die transscendentale Theologie einräumt, ist ein Deist. Nun wollen wir zu dem Theismus und zur Theologia naturali gehen.

---

b) Die natürliche Theologie (oder Physikotheologie).

Der Begriff der theologia naturalis ist, daß das Urwesen eine Ursache der Natur ist. Da kann aber die Causalität nicht durch transscendentale Prädicate, sondern durch Prädicate der Natur bezeichnet werden. Die Prädicate werden in der theologia naturali aus dem Allgemeinen unserer Erfahrungsbegriffe entlehnt. Da aber die Ursache der Natur nicht ein Gegenstand des äußern Sinnes ist; so können wir auch keine allgemeinen Erfahrungsbegriffe von den Gegenständen äußerer Sinne hernehmen; sondern unsere äußern allgemeinen Erfahrungsbegriffe werden aus dem Allgemeinen unseres inneren Sinnes entlehnt, und durch solche ausgedrückt, die in der psychologia rationali liegen. Die theologia rationalis hat zum Objecte, das Urwesen als eine Ursache der Natur zu erwägen; der Hauptbegriff der Causalität in Ansehung der Natur ist Freiheit. Weil das Urwesen eine Ursache der Natur ist; so ist die Natur, in Ansehung des Urwesens, als zufällig zu betrachten; denn sie ist von der Ursache abgeleitet, und

und also zufällig. Das Urwesen ist demnach eine Ursache der Natur, als eines zufälligen Wesens. Die Caussalität (Bestimmung der Ursache) der obersten Ursache aber ist immer durch Freiheit. Die erste Ursache des Zufälligen kann niemals anders seyn, als durch Freiheit. Wenn eine Reihe der Dinge anfangen soll; so kann der erste Anfang der Reihe nicht anders geschehen, als durch Freiheit; denn alles, was geschieht, kann entweder nach der Nothwendigkeit der Natur geschehen, oder durch Freiheit. Was aber nach der Nothwendigkeit der Natur eines Wesens geschiehet, ist eben so nothwendig, als das Wesen selbst; also kann durch die Nothwendigkeit der Natur kein Anfang einer neuen Handlung geschehen, sondern wenn ein Wesen anfangen will, zu handeln, so muß es durch Freiheit geschehen. Der erste Ursprung und der erste Anfang kann niemals anders gedacht werden, als durch Freiheit, und ein Wesen, das eine Ursache von allem Zufälligen ist, ist ein Wesen nach Freiheit. Der Begriff der Freiheit ist also das erste Prädicat des Urwesens, so fern es eine Ursache der Welt ist.— Nun sind wir in der theologia naturali so weit, daß wir bewiesen haben, das Urwesen der Welt müsse ein freihandelndes Wesen seyn. Weil aber Freiheit Verstand voraussetzt; so ist der vollständige Begriff des Urwesens in der theologia naturali der Begriff einer höchsten Intelligenz, und ein solches Wesen ist nur Gott; also kommt der Begriff von Gott erst in der theologia naturali vor. Ein Wesen, das eine Ursache der Welt nach Freiheit und Verstand ist, das ist

Gott. Der Begriff der höchsten Intelligenz kann aus transscendentalen Gründen hergeleitet werden. Denn weil das Urwesen das Substratum der Möglichkeit aller Dinge ist; so muß auch die Möglichkeit aller Ordnung und aller Vollkommenheit in ihm liegen. Dieses ist aber nicht möglich ohne Verstand; denn eine zufällige Zusammenstimmung der Ordnung und Vollkommenheit kann nicht statt finden ohne Verstand.

a) Wenn wir das Urwesen als die höchste Intelligenz betrachten; so haben wir auf den Verstand desselben, auf sein Erkenntnißvermögen, zuerst unsere Begriffe zu richten. Bei dem Verstande werden wir sowohl etwas Positives, als etwas Negatives finden. Das Positive des höchsten Verstandes ist: daß derselbe ganz independent ist von allen Gegenständen. Denn weil das Urwesen selbst von allen Dingen independent ist; so muß auch sein Verstand von den Gegenständen der Erkenntnisse independent seyn. Unsre Erkenntniß aber dependirt von den Gegenständen. — Würden die Gegenstände durch unsere Erkenntniß da seyn; so wäre unsere Erkenntniß von den Gegenständen auch independent. Nun sind unsere Erkenntnisse aber erst durch die Gegenstände; also dependirt unsere Erkenntniß von den Gegenständen. Da aber alle Gegenstände durch den Verstand des Urwesens sind; so erkennt es alle Gegenstände, so fern es sich selbst erkennt. Denn weil es in sich selbst die Causalität, das Princip und den Quell aller Möglichkeit der

Dinge erkennt; so erkennt es alle Dinge, sofern es sich selbst erkennt. Also ist sein Verstand völlig independent von allen Gegenständen der Erkenntnisse. —

Das Negative des höchsten Verstandes ist, daß er nicht sensitiv ist; weder formaliter noch materialiter. Wenn die Data der Gegenstände der Erkenntnisse seinen Verstand in der Gegenwart afficiren könnten; so wäre sein Verstand sensitiv; seine Bestimmungen sind aber nicht Wirkungen von der Gegenwart der Dinge, also ist sein Verstand nicht materialiter sensitiv. Weil aber die Form der sensitiven Vorstellungen durch die Verwirrung entsteht, der höchste Verstand (intellectus originarius) aber ein Verstand der Ordnung ist: so ist sein Verstand auch nicht formaliter sensitiv. Die Ursprünglichkeit des intellectus originarii ist: daß er alle Theile erkennt aus dem Ganzen, und nicht das Ganze aus den Theilen; denn er erkennt alles und determinirt limitando alle Dinge. Die Erkenntnisse des intellectus originarii sind nicht Begriffe, sondern Ideen. Begriffe sind allgemeine discursive Vorstellungen und allgemeine Merkmale der Dinge. Zu allen Begriffen wird Abstraction erfordert; das ist aber ein Mangel; wir schränken also unsere Vorstellungen ein, und dadurch erhalten wir klare Begriffe und Vorstellungen. Da aber der intellectus originarius illimitirt ist; so kann er nicht auf Einschränkung und Abstraction beruhen. Da der menschliche Verstand etwas durch allgemeine Merkmale erkennt, sie unter Begriffe bringt, und vermittelst einer Regel er-

kennt; so ist der menschliche Verstand discursiv, der intellectus originarius aber intuitiv. Er erkennt nicht per conceptus, sondern per intuitus. Denn weil der ursprüngliche Verstand nicht an Schranken gebunden ist, die discursive Kenntniß aber eine Einschränkung ist; so ist die göttliche Erkenntniß eine unmittelbare Erkenntniß. Der ursprüngliche Verstand ist also anschauend.

Können wir wohl den göttlichen Verstand als das Princip der Möglichkeit der Dinge betrachten, und sagen: Sein Verstand ist der Grund aller Dinge? — Ja, der Materie nach. — Die Möglichkeit der Dinge, der Form nach, beruhet auf Begriffen der Dinge nach dem Satze des Widerspruchs; aber die Möglichkeit der Dinge, der Materie nach, beruht auf einem Wesen, welches das Substratum aller Möglichkeit ist.

Das göttliche Wesen ist der Grund aller Möglichkeit der Dinge. In sofern Gott sich selbst durch den Verstand erkennt; so erkennt er durch den Verstand den Grund aller Möglichkeit, und in sofern können wir sagen: daß sein Verstand der Grund und das Princip der Möglichkeit aller Dinge ist. Weil nun der Verstand Gottes der Grund aller Möglichkeit ist; so sind in Gott Urbilder, Ideen. —

Jetzt kommen wir auf die Ideen. Die Idee ist eine Erkenntniß, die selbst der Grund der Möglichkeit ihres Gegenstandes ist. Die göttlichen Erkenntnisse enthalten den Grund der Möglichkeit aller Dinge. Der göttliche intuitus enthält Ideen, nach denen wir selbst möglich sind; cognitio divina est cog-

nitio archetypa, und seine Ideen sind Urbilder der Dinge. Die Erkenntnisse des menschlichen Verstandes nennen wir auch comparative Urbilder, Ideen, welches diejenigen Erkenntnisse unseres Verstandes sind, die zur Beurtheilung der Dinge dienen. Alle unsere Erkenntnisse, der Vollkommenheit nach, sind niemals empirisch, sondern sie sind eine Idee, die man in sich selbst hat, ein Urbild im Kopfe, und das ist ein Ideal, wornach wir alles beurtheilen. Wenn man etwas beurtheilt; so beurtheilt man dasselbe immer nach dem Ideale, das man davon im Kopfe hat; z. E. ein Maler hat immer eine Idee im Kopfe zum Grunde, wornach er malt, obgleich er die Idee selbst niemals erreicht. — Auf welche Art ist aber die Erkenntniß von Gott möglich?

Die Erkenntniß Gottes wird betrachtet:

1) wie Gott sich selbst erkennt, und

2) wie ihn ein Geschöpf erkennt.

Die Erkenntniß des Geschöpfs ist nicht nur dem Grade nach, sondern auch der Art nach, wie er sich selbst erkennt, unterschieden. Ein Geschöpf erkennt Gott per analogiam, nach den Vorstellungen, die ihm durch die Natur gegeben sind, und die davon abstrahirt werden. Diese Begriffe, die von den Sinnen abstrahirt sind, drücken nichts aus, als Erscheinung. Gott ist aber ein Gegenstand des Verstandes; also kann kein Geschöpf die Eigenschaften Gottes nach den Begriffen, die von den Sinnen abgezogen sind, absolut erkennen, sondern nur das Verhältniß, das Gott als eine Ursache zur Welt hat. Gott erkennt sich selbst, indem

er sich selbst anschaut; das Geschöpf hat aber keine Anschauung, als nur von dieser Welt. Demnach kann es Gott auf keine Art anschauen, sondern ihn nur durch das Verhältniß, das er zu der Welt hat, erkennen. Hieraus können wir aber Gott nicht erkennen, wie er ist, sondern wie er sich als ein Grund zur Welt bezieht; und das nennt man Gott per analogiam erkennen. — Analogie soll sonst so viel als Aehnlichkeit bedeuten; allein es ist zwischen Gott und der Welt gar keine Aehnlichkeit. Wie erkennen wir aber Gott aus der Welt per analogiam? Analogie ist eine Proportion zwischen vier Gliedern, von denen drei bekannt sind, und das vierte unbekannt ist. Z. E. wie sich verhält a zu b; so verhält sich c zu x, oder zu dem Unbekannten, welches wir nicht kennen, was sich aber so verhält, als die drei bekannten Dinge. Was der göttliche Verstand ist, kann kein Mensch begreifen; also gehen wir von unserm eigenen Verstande aus, der schaut aber nicht an, sondern ist discursiv. Wir sehen aber ein, daß ein vollkommener Verstand anschauend seyn muß. Wie dieser Verstand aber anschaut, können wir nicht begreifen; denn wir haben keine andere Anschauung, als durch die Sinne. Nun ist aber zwischen dem Verstande Gottes und unserm keine Aehnlichkeit. Unser Verstand kann selbst durch unendliche Vergrößerung der Grade dem Verstande Gottes nicht gleich werden; also müssen wir den Verstand Gottes nicht anders als per analogiam erkennen. Demnach sagen wir: Wie sich die Gegenstände der Dinge verhalten zu

dem, was wir in uns Verstand nennen; so verhalten sich alle mögliche Gegenstände zu dem Unbekannten in Gott, welches wir gar nicht kennen, und welches nicht so beschaffen ist, als unser Verstand, sondern von ganz anderer Art. Hierdurch fallen viele Schwierigkeiten weg in Ansehung der Eigenschaften, die wir Gott beilegen, die aus der Welt hergenommen sind. Sie können alle gelten, aber nur per analogiam; dann verfällt man nicht in den Anthropomorphismus. Das Absolute kann unbekannt seyn, aber das Verhältniß kann wohl bekannt seyn; also erkennen wir Gott nicht absolute, sondern im Verhältniß auf die Wirkungen, und dann haben wir in Gott genug erkannt, wir brauchen nichts mehr zu erkennen. Wenn wir per analogiam Gott erkennen; so nehmen wir die Prädicate und Data aus der Natur; dann müssen wir aber per reductionem alle Unvollkommenheit und alle Begriffe, die sich für Gott nicht schicken, und mit den transscendentalen Begriffen des Urwesens nicht übereinstimmen, separiren, alle realen Eigenschaften aber, die mit dem Urwesen zusammenpassen, per eminentiam erhöhen. Alle Erkenntniß Gottes in Ansehung der Gegenstände ist entweder eine Erkenntniß der wirklichen oder der möglichen Gegenstände. Die Erkenntniß der möglichen Gegenstände ist eine nothwendige Erkenntniß. Denn indem sich Gott selbst erkennt; so erkennt er alles Mögliche in sich; also erkennt er es nothwendig. Die Erkenntniß von etwas Wirklichem ist aber zufällig; indem es möglich ist, daß auch der

Gegenstand nicht wäre. Weil nun die Gegenstände wirklich sind durch freie Willkühr Gottes; so ist die Erkenntniß der wirklichen Dinge der Welt, die sich auf die freie Willkühr gründet, eine zufällige oder freie Erkenntniß. Gott erkennt alle möglichen Dinge, sofern er sich seiner selbst bewußt ist; er erkennt alle wirklichen Dinge, insofern er sich seines Rathschlusses bewußt ist. Die Erkenntniß Gottes in Ansehung der wirklichen Gegenstände wird eingetheilt in die Erkenntniß der gegenwärtigen Gegenstände, und in die Erkenntniß in Ansehung des Künftigen (praescientia). Die Erkenntnisse der Menschen haben verschiedene Quellen in Ansehung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen; aber in Ansehung Gottes findet ein solcher Unterschied gar nicht Statt. Denn in Ansehung Gottes ist nichts vergangen, nichts gegenwärtig, und nichts künftig, indem in Ansehung seiner keine Zeit ist. Die Dinge sind nur in Ansehung ihrer selbst in solcher Verschiedenheit der Zeit, aber nicht in Ansehung Gottes; denn Gott ist nicht in der Zeit, also ist die Zeit auch nicht für ihn die Bedingung der Anschauung der Dinge, so wie bei uns. Da die göttliche Erkenntniß nicht auf der Bedingung der Zeit beruht; so fallen auch hier alle Schwierigkeiten in Ansehung des Verhältnisses Gottes zum Künftigen und Vergangenen hinweg; denn bei Gott ist das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige einerlei. Die Schwierigkeit wird also nicht darin liegen, wie Gott das Künftige erkennt, indem er dasselbe eben so, wie das Gegenwärtige kennt; sondern die

Schwierigkeit wird darin bestehen, wie Gott das Gegenwärtige erkennt. Dieses scheint leicht einzusehen zu seyn, indem der Mensch auch das Gegenwärtige erkennt. Aber es fragt sich: wie erkennt der Mensch das Gegenwärtige? Durch die Sinne. Gott aber erkennt das Gegenwärtige durch seinen Verstand, eben so, wie das Vergangene und Künftige. Der Mensch aber erkennt durch seinen Verstand eben so wenig das Gegenwärtige, als das Vergangene und Künftige; sondern er erkennt das Gegenwärtige, sofern er afficirt wird von der Gegenwart der Dinge. Gott erkennt aber und ist sich bewußt des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen auf eben dieselbe Weise; durch nichts anders, als dadurch, daß er sich seines Rathschlusses bewußt ist, durch den eine solche Welt wirklich hat werden können. Alle Gegenstände, sie mögen nun vergangene oder künftige seyn, können nur durch den Rathschluß Gottes wirklich seyn; und indem sich ein Gott dieses Rathschlusses bewußt ist, so ist er sich auch aller Gegenstände bewußt. Es scheint hier, als wenn eine Schwierigkeit darin liege, wie Gott die künftigen freien Handlungen erkennen kann. Zwar ist es immer eine Schwierigkeit, wie Gott die freien Handlungen der Menschen erkennt; diese Schwierigkeit ist aber nicht allein bei den künftigen, sondern auch eben so gut bei den gegenwärtigen freien Handlungen; denn Gott erkennt die gegenwärtigen freien Handlungen nicht so, wie der Mensch, daß er sie sieht; sondern er erkennt sie dadurch, daß er sich bewußt ist seiner selbst, als des Grundes der Möglichkeit aller

Dinge. — Auf diese Art erkennt er alle freien Handlungen, die gegenwärtigen sowohl, als die künftigen. Die Schwierigkeit liegt also nicht darin, wie Gott künftige freie Handlungen ansieht, sondern wie er die freien Handlungen überhaupt erkennt, welches mit der Freiheit des Menschen ganz und gar nicht übereinstimmt. Denn wenn alle freien Handlungen ihren Grund in dem Rathschlusse Gottes haben, durch den sich Gott derselben bewußt ist; so sind sie durch den Rathschluß Gottes bestimmt, also dependiren sie von einem Princip, und sind nicht frei. Allein die Schwierigkeit der Freiheit des Menschen beruht nicht auf dem Vorherwissen Gottes, sondern darauf, daß wir nicht einsehen können: wie ein Geschöpf, welches seinen Grund in einem andern Wesen hat, Freiheit haben soll, aus dem innern Princip independent a causa externa necessitante zu handeln. — Weil die Freiheit eine Grundkraft ist; so können wir sie nicht einsehen, da die bestimmten Gründe derselben in dem Rathschlusse Gottes liegen. Weil wir die Schwierigkeit aber nicht auflösen können; so folgt nicht, daß wir sie weglassen sollen. Denn alle practischen Sätze setzen solche Freiheit voraus; daraus folgt aber nicht, daß die Freiheit unmöglich ist, weil wir sie nicht einsehen. Wir müssen nicht die Schranken unserer Vernunft für die Schranken der Dinge selbst halten.

Die Weisheit Gottes ist die Erkenntniß dessen, was in aller Absicht schlechthin gut ist. In aller Absicht ist aber etwas gut, wenn es aus der Erkenntniß des Ganzen hergeleitet wird. Der Mensch ist nicht weise, wei

er nicht erkennt, was in aller Absicht gut ist. Der Mensch kann die Weisheit Gottes in keinem Geschöpfe wahrnehmen. Der Mensch müßte das Geschöpf in aller Absicht erkennen, wozu es gut wäre, wenn er die Weisheit Gottes wahrnehmen wollte. Das kann aber der Mensch nicht empirisch, sondern nur durch eine allgemeine Idee. Die Wissenschaft der Anwendung der Mittel zu dem, was in aller Absicht gut ist, ist Klugheit, und gehört mit zur Weisheit Gottes. Es ist aber unschicklich, von Gott zu sagen: „Er ist klug", wohl aber vom Menschen. Der Mensch hat die Mittel seiner Erkenntniß: Geschicklichkeit, Klugheit und Weisheit. Die Geschicklichkeit ist die Erkenntniß der Mittel zum beliebigen Zwecke; die Klugheit ist eine Erkenntniß des Gebrauchs der Mittel in Ansehung der Zwecke, die niemals völlig in unserer Gewalt sind. Die Geschicklichkeit wird auf Sachen, die Klugheit aber auf Personen angewandt. Die Weisheit ist bei dem Menschen nur eine Idee, die er nicht erreichen kann. Er kann aber thun, was zur Weisheit gehört; er kann einen kleinen Grad der Weisheit einsehen. So gehört z. E. die Moralität zur Weisheit; diese ist auch die wahre Weisheit. Die Menschen haben aber Klugheit nöthig, weil die Hauptzwecke auf einander gerichtet sind. So saget man z. E. das ist ein kluger Kaufmann; weil sein Zweck auf andere Leute gerichtet ist; aber man sagt nicht, ein kluger Uhrmacher, sondern ein geschickter. Weil nun das Urwesen alles in seiner Gewalt hat, und die ganze Welt durch dasselbe da ist;

so kann ich nicht von ihm das Prädicat der Klugheit gebrauchen. Man muß sich also wohl in Acht nehmen, wenn man die Größe des Wesens preisen will; daß man nicht Prädicate annimmt, die solches verringern.

b) Die **zweite** Eigenschaft des Urwesens als einer höchsten Intelligenz ist der Begriff des **freien Willens**.

Zuerst muß bewiesen werden, daß das Urwesen einen Willen habe. Das Urwesen als die Ursache der Welt kann nur seyn durch freie Willkühr; denn die erste Ursache der Zufälligkeit kann nur durch freie Willkühr seyn. Ist die Ursache der Zufälligkeit nicht eine Ursache aus freier Willkühr; so ist sie auch nicht die erste Ursache, sondern eine abgeleitete. Die erste Ursache, die da anfängt, muß immer aus Freiheit anfangen. Also beruht die Causalität der Welt auf der Spontaneität der Handlungen. Das Urwesen muß aus einem innern Princip handeln. Dieses kann nur durch Freiheit geschehen. Also ist das Urwesen eine Ursache der Welt **durch Freiheit**. Diese freie Willkühr ist eine intellectuelle Willkühr und nicht sinnlich. Sie würde sinnlich seyn, wenn sie durch sinnliche Antriebe bestimmt würde. Diese Willkühr paßt aber nicht aufs Urwesen. Die göttliche Willkühr ist eine Willkühr des Verstandes, die unabhängig ist von allen Gegenständen. Demnach werden Gott keine Triebe und Neigungen zugeeignet werden können, indem sein Wille von keinem Gegenstande abhängt, weil alle Gegenstände nur durch seinen Willen da sind. Wir können per analogiam wohl einsehen, daß Gott

einen Verstand und einen Willen hat, weil wir einen Verstand und einen Willen haben; wir können aber nicht einsehen, wie dieser Verstand und Wille beschaffen ist. Kein Mensch kann sich einen Begriff vom göttlichen Willen machen; denn es ist nicht möglich, daß ein Mensch etwas begehren oder wollen kann, ohne daß seine Zufriedenheit von der wirklichen Erreichung dessen, was er begehrt, befriedigt wird. Alles Begehren und Wollen bei dem Menschen ist ein Bedürfen; denn wäre es ihm gleichgültig, dann könnte er es nicht begehren. Der Mensch hat also keinen andern Begriff vom Willen, als den, dessen Zufriedenheit von den Gegenständen abhängt. Der göttliche Wille ist aber ein solcher, der gar nicht von den Objecten dependirt; einen solchen Willen kann sich der Mensch aber gar nicht vorstellen. Die bewegende Kraft dieses Willens kann man gar nicht begreifen, weil kein Gegenstand auf seinen Willen wirkt. Wie kann nun aber in Gott etwas ein Motiv seyn, und wodurch wird Gott zum Handeln bewegt, z. E. daß er die Welt schuf? Gott erkennt sich selbst, und hat an sich, als an dem Grunde von allem, das höchste Wohlgefallen. Da er nun an sich selbst, als an einer unendlich fruchtbaren Ursache von allen Folgen, das höchste Wohlgefallen hat; so hat er auch dadurch einen Wohlgefallen an allem, davon er der Grund ist. Wir denken uns also den Willen Gottes per analogiam, indem wir per viam reductionis die Dependenz unsers Willens von allen Gegenständen wegschaffen.

Dieses betraf die Independenz des Willens Gottes.

Jetzt wollen wir die göttliche Freiheit überhaupt erwägen. Die absolute Spontaneität fließt nicht allein aus der Independenz, sondern auch aus der Allgenugsamkeit. Der göttliche Wille wird nicht necessitirt per stimulos, noch durch eine causam externam determinirt; er hat in sich ein hinreichendes inneres Princip, nach seinem höchsten Belieben zu handeln, und das ist die göttliche Freiheit. Die absolute Nothwendigkeit seiner Natur und seines Wesens macht nicht seine Handlungen absolut nothwendig. Die absolute Nothwendigkeit seines Wesens ist ganz verschieden von der Bestimmung der Handlung nach seiner Willkühr. Der göttliche Wille ist das Vermögen, nach seinem höchsten Belieben zu handeln; sein Belieben ist aber das höchste Wohlgefallen am Guten; also ist sein Wille intellectuell.

Der göttliche Wille ist frei. Dieser Satz gilt contra fatalismum. Die Alten statuirten ein Fatum, wo Gott nach der Nothwendigkeit der Natur handeln müsse. Das fatum necessitirte die Götter, und die Götter die Welt. — Man theilt den göttlichen Willen ein in antecedentem und consequentem. — Subjectiv ist der Wille in Gott weder antecedens noch consequens. Der Mensch hat zwar einen vorläufigen Willen, der subjectiv antecedens ist, worauf dann der consequente folgt; aber bei Gott ist das nicht. — Allein objectiv können wir doch in Gott einen antecedenten und consequenten Willen annehmen. Der göttliche Wille geht von dem Allgemeinen aufs Besondere; der besondere Wille ist die Bestimmung in dem allgemeinen. Der allgemeine Wille

ist aber voluntas antecedens, und der besondere ist voluntas consequens. Gott will, nach seinem allgemeinen Willen, das Glück der ganzen Welt; nach seinem besondern Willen ertheilt er es blos denen, die sich des Glückes würdig gemacht haben. Der Mensch determinirt also hier selbst den besondern Willen Gottes, wenn er sich den Bedingungen gemäß verhält, unter denen er dessen theilhaftig werden kann.

c) Nach der Analogie können wir Gott noch das dritte Vermögen, nämlich der Lust und Unlust, des Wohlgefallens oder Mißfallens, zueignen. Die Uebereinstimmung des Wohlgefallens mit dem Subjecte ist das Vergnügen, und die Uebereinstimmung des Mißfallens mit dem Subjecte ist der Schmerz. Der Mensch kann kein Wohlgefallen haben, ohne zufrieden, und kein Mißfallen haben, ohne unzufrieden zu seyn. Sein Wohlgefallen und Mißfallen hängt also von den Dingen ab. Da nun das göttliche Wohlgefallen und Mißfallen nicht mit Zufriedenheit und Unzufriedenheit verbunden ist, weil Gott nicht von den Gegenständen abhängt; so können wir dieses nicht von Gott gebrauchen.

Wenn wir ein Mißfallen worüber bezeigen; so suchen wir es zu hindern, aber aus Unzufriedenheit. Gott hindert es auch, aber aus einem andern Grunde, den wir nicht einsehen können. Da es nun in Ansehung der Wirkung eben so viel bedeutet, und dasselbe Verhältniß zu den Dingen hat, als unser Mißfallen; so können

wir das in Gott, was eben dasselbe Verhältniß zu den Dingen hat, auch Mißfallen nennen, obgleich wir das Absolute davon nicht einsehen; allein das brauchen wir auch nicht. In der Welt selbst wissen wir vieles nicht absolute; z. E. was ist das Absolute vom Körper? Eben so: Wie bei uns die Barmherzigkeit darin besteht, daß wir vom Gegenstande afficirt und dadurch bewogen werden, das Uebel zu verringern, diese Barmherzigkeit in Gott aber gar nicht statt findet, weil Er von keinem Gegenstande afficirt wird — in Gott aber auch ein Grund der Verringerung des Uebels der Geschöpfe ist, den wir zwar nicht kennen, der aber dasselbe Verhältniß zu dem Uebel hat, als unsere Barmherzigkeit; so nennen wir dieses in Gott auch Barmherzigkeit. Das ursprüngliche Wohlgefallen in Gott ist die acquiescentia in semet ipso. Gott hat an allem Wohlgefallen, sofern er an sich, als an dem Grunde von allem, ein Wohlgefallen hat. Der Zustand aber des höchsten Wohlgefallens an sich aus innern Principien und der Selbstzufriedenheit nennen wir Seligkeit (beatitudo). Die Zufriedenheit mit dem Zustande aus zufälligen Ursachen heißt Wohlfahrt (prosperitas). Der Mensch hat aber nie ein complettes Wohlgefallen. — Die Seligkeit ist das höchste Wohlgefallen und die höchste Selbstzufriedenheit, welche unabhängig sind von allem Zufälligen. Der ist nicht selig, der noch etwas bedarf, oder noch etwas zu befürchten hat; also können Menschen nicht selig seyn, als nur, insofern sie mit Gott in Gemeinschaft sind.

c) Die Moraltheologie.

Der dritte Theil der rationalen Theologie ist die theologia moralis. Der Begriff der transscendentalen Theologie war der Begriff von Gott als einem Urwesen. Der Begriff der theologia naturalis war der Begriff von Gott als einer vollkommenen Ursache der Natur und einer höchsten Intelligenz. Der Begriff der theologia moralis ist nun der Begriff von Gott als eines *summi boni* und eines heiligsten Wesens. Gott als summum bonum ist der Begriff der theologia moralis. Die Vollkommenheiten sind noch nicht Bonitäten, z. E. Stärke, Verstand ꝛc. Wegen dieser Vermögen ist der Mensch noch nicht gut, sondern dies beruht darauf, wie er alle diese Vollkommenheiten anwendet. Es sind Vollkommenheiten oder Vermögen zu allen Zwecken, aber noch nicht die Bonität selbst. — Die Bonität ist die Intention des wahren Zwecks. Die gute Gesinnung, die auf den wahren Zweck abzielt, ist die Bonität.

Was ist nun das summum bonum? Es ist die Vereinigung der höchsten Glückseligkeit mit dem höchsten Grade der Fähigkeit, dieser Glückseligkeit würdig zu seyn. Wenn es ein höchstes Gut seyn soll, so muß die Glückseligkeit und die Würdigkeit derselben verbunden seyn. Worin besteht nun diese Würdigkeit? In der practischen Uebereinstimmung unserer Handlungen mit der Idee der allgemeinen Glückseligkeit. Wenn wir uns so verhalten, daß daraus, wenn sich jedermann so verhielte, die größte

Glückseligkeit entspringen würde; dann haben wir uns so verhalten, daß wir der Glückseligkeit würdig sind. Die Glückseligkeit eines Geschöpfs kann nur in sofern statt finden, wiefern seine Handlungen aus der Idee der allgemeinen Glückseligkeit abgezogen sind, und mit der allgemeinen Glückseligkeit übereinstimmen. Der göttliche Wille ist von der Art, daß er mit der Idee der allgemeinen Glückseligkeit übereinstimmt; mithin wird er jedem die Glückseligkeit ertheilen, in so weit seine Handlungen mit derselben übereinstimmen, und in so weit er sich derselben würdig gemacht hat. Stimmt nun das Verhalten mit der Idee der allgemeinen Glückseligkeit; so stimmt auch das Verhalten mit dem höchsten göttlichen Willen. Das Wohlverhalten ist also die Bedingung der allgemeinen Glückseligkeit, und nur der ist der Glückseligkeit würdig, dessen Verhalten mit der Idee der allgemeinen Glückseligkeit übereinstimmt. Weil Gott die allgemeine Glückseligkeit will; so stimmt auch das Verhalten eines solchen Menschen mit dem göttlichen Willen überein. Dieses ist der höchste Punkt, und der Grund aller Moralität. Gott ist das oberste Princip aller solchen Glückseligkeit nach der Würdigkeit der Person. Daß ein solches Wesen ist, ist schon aus dem moralischen Princip zwar nicht dogmatisch bewiesen, aber als eine nothwendige Hypothese unserer practischen Handlungen nach Gesetzen der Moralität dargethan; denn die Moraltheologie zeigt, daß man nach moralischen Principien ein solches Wesen voraussetzen muß. — Theoretisch kann es folgendergestalt dargethan werden: Ein Wesen, welches der

Grund der Natur ist, kann es nur seyn durch Freiheit, welches in der theologia naturali dargethan worden ist. Das Wesen aber, das nach der vollkommensten Willkühr und Freiheit handelt, muß einen allgemeinen Zweck haben, der auf jeden Theil gerichtet ist, sofern er mit dem Ganzen zusammenstimmt; also die vollkommenste freie Willkühr muß einen allgemeinen Zweck haben, der mit dem Ganzen übereinstimmt. Nun ist das aber die Bonität der vernünftigen Wesen, wenn ihre Handlungen mit dem allgemeinen Zwecke übereinstimmen; und weil in Gott das summum bonum ist, indem er einen allgemeinen Zweck hat, so ertheilt er auch jedem die Glückseligkeit nach dem Maaße, in sofern seine Handlungen mit dem allgemeinen Zwecke übereinstimmen.

Wie erkennen wir nun aber Gott in der Moraltheologie? Die Moraltheologie ist diejenige, die aus moralischen Principien abgeleitet ist. Wenn wir aber die Moraltheologie als abgeleitet von dem göttlichen Willen annehmen; so beruht alle Moraltheologie auf folgenden Gründen:

Wir erkennen Gott:

1) als einen heiligen Gesetzgeber;

2) als einen gütigen Regierer;

3) als einen gerechten Richter.

Gott als Gesetzgeber ist heilig, als Regierer gütig, als Richter gerecht. Diese drei Begriffe sind von einander unterschieden; sie sind nicht identisch, ob sie gleich verknüpft sind. Der göttliche Wille ist heilig, weil er mit dem moralischen Gesetze völlig übereinstimmt.

Gott als Regierer und Vorsorger ist gütig. Die Vorsorge und Regierung bestimmt den Zweck des höchsten Wesens. Seine Gesetzgebung aber bestimmt die Bedingung, unter der man allein dem Zwecke gemäß verfährt. Der Gesetzgeber kann also nicht gütig seyn; denn sonst macht er das Gesetz nachsichtig, sofern er es der Gemächlichkeit des Subjects gemäß einrichtet. Das Gesetz muß aber heilig und rein seyn; es muß die höchste Strenge haben und darauf nicht achten, in wie weit der Mensch es leisten kann; dieser Strenge wird auf eine andere Art abgeholfen. Die Gütigkeit des höchsten Wesens betrifft nur seine Vorsorge; diese kann aber zweifach seyn: In Ansehung des Physischen und in Ansehung des Moralischen. Gott kann wohl gütig seyn in Ansehung unserer moralischen Handlungen, aber nicht, indem er sie vom Gesetze freispricht, sondern daß er uns darin beisteht und unsern Handlungen das ersetzt, was ihnen an der völligen Vollkommenheit des moralischen Gesetzes fehlt.

Gott als Regierer ist gerecht; das heißt: er theilt die Glückseligkeit aus nach dem Wohlverhalten des Geschöpfs. Die Gerechtigkeit ist also eine Güte, die restringirt ist durch die Heiligkeit und durch die Bedingung des heiligen Gesetzes. Der Richter ist nicht gütig; denn ein gütiger Richter ist eine Contradiction; er muß nach dem Gesetze urtheilen und darf keine Nachsicht haben. Der Richter kann auch nicht heilig seyn; denn die Heiligkeit enthält das Gesetz. Dieses ist der ganze Begriff der Moraltheologie.

Die natürliche Religion enthält also nichts mehr, als einen Glauben an einen heiligen Gesetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter. Damit aber dieser Glaube practisch sey, und damit wir durch den Glauben, daß ein summum bonum sey, auch des summi boni theilhaftig werden; damit es also auch für uns ein summum bonum sey; so ist es nöthig, daß wir die Eigenschaften damit verbinden, die den Grundeigenschaften des summi boni alle efficaciam geben, und dieses höchste Gut subjectiv practisch machen. Wenn Gott also ein gütiger Regierer ist; so muß er allmächtig seyn; denn sonst könnte er uns das nicht ertheilen, was uns fehlte. Er muß ferner allgegenwärtig seyn; denn sonst könnte er nicht allen helfen. Damit er ein gerechter Richter sey; so muß er allwissend seyn; er muß uns innigst gegenwärtig seyn; er muß ein Scrutor cordum seyn, damit er einem jeden nach seinem Wohlverhalten lohnen könne. Von Gottes Unpartheilichkeit, Langmuth, Billigkeit, Wahrhaftigkeit u. s. w. ist unanständig zu reden.

B) Angewandte rationale Theologie.

Jetzt wenden wir uns zu dem zweiten Theile der rationalen Theologie, nämlich zu der angewandten,

und betrachten die Art des Verhältnisses Gottes zur Welt. Diese kann in drei Abschnitte abgefaßt werden. Der erste handelt von der Schöpfung; der zweite von der Erhaltung und Regierung, und der dritte von dem Zwecke der Welt, oder von der letzten Bestimmung und Vollendung der Welt.

a) Von der Schöpfung.

Hier fragen wir zuerst: hat die Welt einen Anfang und wie ist ein Anfang möglich? Wenn wir den Begriff vom Anfange intellectualiter definiren sollen; so ist der Anfang die Dependenz eines Zufälligen von einer Ursache, die kein causatum alterius ist. In der Ontologie haben wir den Anfang so definirt: Der Anfang ist das Daseyn eines Dinges, worauf die ganze Dauer folgt, und das Ende eines Dinges ist, vor welchem die ganze Dauer vorhergeht. Weil hier aber das Folgen und Vorhergehen Begriffe der Zeit sind, die dieser Erklärung zum Grunde liegen; so passen dieselben nicht für einen reinen Verstandesbegriff. Will ich also durch intellectuelle Begriffe definiren; so muß der Begriff der Zeit nicht hinein kommen. Nach Verstandesbegriffen ist eine Reihe eine Menge subordinirter Dinge, wovon das eine ein Grund von der Folge ist; die Reihe aber hebt an von einem Grunde, der weiter von keinem Grunde als eine Folge abhängt. Der Zustand der Welt, der in der Reihe der Dinge von Gründen und Folgen, Ur-

sachen und Wirkungen keinen andern vor sich hat, ist der Anfang. Der Anfang der Welt ist vom Urheber zu unterscheiden; denn die Welt kann einen Urheber haben, ohne einen Anfang zu haben; es könnte nämlich seyn, daß in der Welt kein erster Zustand wäre. Ueberhaupt sehen wir wohl ein, daß die Welt einen Urheber haben muß; den Anfang aber können wir uns durch die Vernunft nicht vorstellen. Einige sagen: die Welt ist zu aller Zeit gewesen. Das ist auch wahr; denn wenn sie nur vor zehn Jahren geschaffen worden wäre, so wären die zehn Jahre die ganze Zeit; und die Welt wäre in dieser ganzen Zeit immer gewesen; allein dann ist die Welt sempiternus und nicht aeternus. Denn wenn alle Welt nicht wäre, so wäre auch keine Zeit; denn außer der Welt giebts keine Zeit. Allein hier entsteht die Frage: Ob die Welt einen Anfang hat, ob die Zeit, in der die Welt war, meßbar sey durch die Zeit; oder: Ob sie keinen Anfang hat, und die Zeit bis ins Unendliche unermeßbar sey, wo also die Dauer der Welt größer ist als alle Zeit? Wir antworten: die Welt muß einen Anfang genommen haben; denn es ist unmöglich, nach der Vernunft sich eine unendliche Reihe der Zeit a parte ante vorzustellen. Allein auf der andern Seite ist es eben so schwer einzusehen, wie dieser Anfang möglich ist; denn die erste Ursache, sie mag handeln, wann sie will, muß doch anfangen zu handeln. Einen ersten Anfang können wir uns also auf keine Weise vorstellen; da wir uns aber auch keine Welt ohne Anfang denken können; so sehen wir, daß in beiden Fällen unserm Ver-

stande die Bedingungen fehlen, unter denen er allein im Stande ist, solches einzusehen. Wenn wir uns vorstellen, der Urheber habe nicht angefangen zu handeln; dann wäre die Welt von Ewigkeit eine Wirkung von ihm. Hat er aber angefangen zu handeln; so muß die Ursache, warum Gott angefangen hat zu handeln, von etwas bestimmt worden seyn. Wir können also hier nichts Bestimmtes sagen, und auf beiden Seiten nichts Positives ausmachen, sondern nur negativ verfahren, und sagen: Die Welt hat eine Ursache, und mehr brauchen wir auch nicht zu der rationalen Theologie und zu der natürlichen Religion. Wollte jemand sagen: Wenn die Welt keinen Anfang hat, so hat sie auch keine Ursache; so können wir hier negativ disputiren. Die Zeit ist der Begriff der Dauer. Wenn die Gegenstände an sinnliche Bedingungen gebunden sind; so ist die Zeit die Bedingung ihrer Dauer; also sind alle Dinge in der Welt in der Zeit. Aber ein Anfang der Welt nach der Sinnlichkeit läßt sich nicht denken; denn die Welt ist der Gegenstand der Sinnlichkeit; die Zeit ist aber die Bedingung der Sinnlichkeit; also ist die Zeit in der Welt. Nun kann ich mir keine andere Zeit außer der Welt vorstellen, in welche der Anfang der Welt zu setzen wäre. Also kann man den Anfang der Welt in keine Zeit setzen. Wenn ich daher frage: Warum ist die Welt nicht eher erschaffen? so will ich mir hierdurch eine Zeit vor der Welt denken, in deren einen Punkt der Anfang der Welt zu setzen sey. Das ist aber unmöglich; denn vor der Welt ist keine

Zeit; die Zeit ist nur durch die Welt und in der Welt. Die Frage also: Warum die Welt nicht einige tausend Jahre eher erschaffen worden, ist ungereimt, und will nur so viel sagen: warum bin ich nicht einige tausend Jahre später geboren; denn alsdann wären die einigen tausend Jahre, wenn ich die Welt will früher setzen, vor mir. Ueberhaupt können wir unsere Begriffe nicht aus dem Raume und aus der Zeit herausbringen, wir mögen es anfangen, wie wir es wollen. Denke ich mir, daß der Raum der Welt begrenzt ist, und daß da, wo das Ende des Raums der Welt ist, ein leerer Raum sich erhebt, so kann ich immer fragen: Warum hat Gott die Welt gerade in diesen Punkt des leeren Raums gesetzt und nicht weiter? Wenn ich wieder sage: Der ganze Raum ist bis ins Unendliche angefüllt; dann könnte ich mir kein Ganzes in der Welt vorstellen. Eben so ist es auch mit der Zeit. Ich kann mir auch eine leere Zeit denken, an der die ausgefüllte Zeit hängt. Nun kann ich fragen: Warum ist die ausgefüllte Zeit nicht mehr in die leere Zeit gesetzt? Nehme ich wieder an, daß alle Zeit ausgefüllt ist, und keine Zeit vor der Welt möglich ist; so habe ich eine unendliche Reihe, die ich wieder nicht complett erkennen kann. Allein wenn wir uns vorstellen, daß außer der Welt kein Raum und keine Zeit ist; so sehen wir, daß wir die Schwierigkeiten niemals heben werden; denn unsere Begriffe sind an Raum und Zeit gebunden. Da wir also weder den Anfang der Welt, noch die Möglichkeit des Anfanges einsehen können; so sehen wir doch am Ende, daß der Be-

griff der Causalität der Welt von Gott bleibt, oder daß die Welt einen Urheber hat.

Gott, als die Causalität der Welt, können wir uns auf eine zweifache Art vorstellen. Gott ist der Urheber der Welt, entweder durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch Freiheit. Nach der Nothwendigkeit seiner Natur können wir uns zwei Systeme denken:

1) Das Systema inhaerentiae, wo die Welt ein Ganzes von Bestimmungen der Gottheit ist; dieses ist der Spinozismus; oder

2) Systema emanationis, wo die Welt zwar eine Wirkung von Gott ist, aber nach der Nothwendigkeit seiner Natur, also eben so ewig und nothwendig als Gott.

Wir können aber Gott als die Ursache der Welt nicht anders annehmen, als durch Freiheit; denn nur durch Freiheit kann man anfangen zu handeln. Dieses ist das Systema creationis oder productionis liberae, wo Gott eine Ursache der Welt, oder causa libera ist. Gott, als der Urheber der Welt, kann entweder ein Urheber der Formen, oder ein Urheber der Materie seyn. Wenn nämlich im ersten Falle die Materie und die Substanzen schon von Ewigkeit wären, und Gott dieselben nur geordnet hätte; dann wäre er ein Urheber der Formen oder ein Architect. Wenn er aber die Substanzen oder die Materie selbst hervorgebracht hat; dann ist er ein Urheber der Materie oder Creator. Da die Schöpfung der Substanzen nicht eine Zusammensetzung

von andern Substanzen ist (denn sonst wäre es keine Schöpfung); so müssen die Substanzen aus Nichts geschaffen seyn. Sie müssen als zufällige Dinge einen Schöpfer haben. Wären sie aber nothwendig; dann könnte auch kein Weltbaumeister seyn, alsdann wäre die Welt schlechthin nothwendig. — Alles was in der Welt ist, ist Kreatur. Die Welt ist ein Ganzes, und die Theile sind abhängig; folglich sind sie auch zufällig. Wären sie nothwendig; so könnte die Welt kein Ganzes ausmachen; denn nothwendige Wesen machen niemals ein Ganzes aus. Ein Ganzes ist nur durch ein commercium möglich, in welchem eins das andere bestimmt. Das Nothwendige kann aber nicht durch ein anderes bestimmt werden; also sind die Theile der Welt zufällig, folglich erschaffene Wesen oder Kreaturen.

Dieses Wort Kreatur, ob es gleich alle Theile der Welt bedeutet, wird doch nur im gemeinen Sprachgebrauche von belebten körperlichen Wesen verstanden. Die Ursache mag wohl diese seyn, weil wir in den leblosen Dingen die Hand des Schöpfers nicht so sichtbar sehen, als in den lebendigen Wesen.

Da nun Gott der Schöpfer der Welt ist; so ist er ein ens extramundanum; denn die schaffende Substanz muß ein ens extramundanum seyn. Kein Ding der Welt, kein zufälliges Wesen hat eine schöpferische Kraft; denn alle Dinge in der Welt machen zusammen Ein Ganzes aus, und stehen zusammen in commercio. Demnach dependirt die Bestimmung des einen von der Bestimmung des andern. Wenn nun aber eins von diesen Wesen

eine schöpferische Kraft hätte; so würde der Schöpfer durch ein anderes Wesen äußerlich bestimmt werden. Da nun der Schöpfer von keinem Wesen als nur von sich selbst dependirt, alsdann aber doch äußerlich dependiren würde; von sich selbst aber, und auch äußerlich zu dependiren eine Contradiction ist; so muß der Schöpfer ein ens extramundanum seyn. — Ferner der Schöpfer von Einer Substanz ist zugleich der Schöpfer von allen, und die creatio ist also universalis. Denn es ist nicht möglich, sich einen Schöpfer von Einer Substanz und einen andern von einer andern Substanz zu denken; weil alsdann weder der Schöpfer als ein nothwendiges Wesen mit sich selbst, noch die Geschöpfe unter einander nach ihren Wirkungen in commercio stehen würden. Dinge aber, die in commercio stehen, können es nur dadurch, weil sie da sind durch Einen.

Die Schöpfung ist eine Einheit; d. h. es giebt nicht eine successive auf einander folgende Schöpfung, sondern alle Substanzen sind auf einmal erschaffen. Succession ist zwar in der Welt selbst eine Bedingung der Bestimmung der Dinge; sie kann aber keine Bedingung des Daseyns der Welt nach einer Substanz seyn, also keine Bedingung der göttlichen Handlungen. Die Zeit gehört mit allen Successionen nicht zu der Bedingung der Schöpfung als einer göttlichen Handlung; also kann Gott nicht nach und nach geschaffen haben; demnach ist die Schöpfung eine Einheit. Dieses ist der objective Grund dieses Satzes; aber zum subjectiven Grunde müssen wir es als eine nothwendige Hypothese annehmen,

daß die Schöpfung eine Einheit ist. Wollten wir zugeben, daß vieles nach und nach erschaffen sey; so hätten wir keinen bestimmten Grund zur Erklärung der Phänomenorum. Sind die Data selbst nicht bestimmt; so ist alles unbestimmt. Die Data sind aber die Substanzen. Wenn nun immer mehr und mehr Substanzen successive gebildet würden; so hörte aller Gebrauch der Vernunft auf.

Dieser Grund gilt auch von der Direction Gottes im Laufe der Natur, nachdem wir eine bestimmte und festgesetzte Regel annehmen müssen, um die Phänomena in derselben erklären zu können. Nehmen wir eine außerordentliche Direction an; so hätten wir keine Regel, nach der wir über die Art der Begebenheiten urtheilen könnten. Doch diese Gründe sind alles nur Hypothesen, ohne welche ich meine Vernunft nicht practisch gebrauchen kann; sie beweisen aber nicht objectiv, daß es anders unmöglich ist. Was aber ein Grund ist, wodurch der Gebrauch der Vernunft nicht aufgehoben wird; das ist schon ein wichtiger Grund; denn der Gebrauch der Vernunft ist nicht unser Vorwitz, sondern unsere Pflicht, ja der Zweck der Schöpfung selbst. Es ist also keine Demuth, sondern Vermessenheit, den Gebrauch der Vernunft aufzugeben. Es ist aber auch Vermessenheit und Waghalsigkeit, aus den Schranken unserer Vernunft zu gehen, und Gott unmittelbar etwas zuzuschreiben; obgleich es anfänglich immer demüthig zu seyn scheint, wenn man Gott alles

unmittelbar zuschreibt. Die Ursache ist, weil es ein Beruf unserer Vernunft ist, in den Ursachen der Welt nach Regeln und Ordnung zu forschen. Verlassen wir nun diesen Begriff, und schieben alles dem Willen Gottes zu; so ist das vermessen gehandelt. Wir können uns von dem Gebrauche der Vernunft nicht dispensiren; denn alsdann vereiteln wir den Zweck der Schöpfung. — Können wir nicht weiter urtheilen; so ist es besser, wir schweigen; das ist wahre Demuth.

Die ganze Schöpfung, oder die ganze erschaffene Welt, ist in Ansehung des Willens Gottes das höchste erschaffene Gut. Demnach kommt hier der Satz de mundo optimo vor. So wie Gott das summum bonum originarium ist; so ist die Welt das summum bonum derivativum. — Derjenige Wille, der eine bessere Welt voraussetzt, wo ein besserer Wille möglich ist, der ist nicht der beste Wille. Wenn nun ein besserer Wille, etwas hervorzubringen, möglich wäre; so wäre auch dem göttlichen Willen bei der göttlichen Allmacht solches noch besser auszuführen möglich gewesen; also würde der göttliche Wille, wodurch diese Welt möglich war, nicht der beste gewesen seyn. Nun ist aber in Gott kein besserer Wille möglich, weil sein Wille der beste ist; also ist auch keine andere beste Welt möglich; folglich ist diese die beste.

Die Reflexion über das Gute und Böse ist folgende: daß beides im Ganzen zur Schönheit und Vollkommenheit gehörte, und daß das Böse blos in

den Theilen stecke, aber mit dem Ganzen zusammenstimme; denn das Ganze ist bestimmt durch eine Idee, d. h. wiefern das Ganze nach den ursprünglichen Gründen der Möglichkeit betrachtet wird; sofern muß eine Idee vom Ganzen vorhergehen, und die Theile werden im Ganzen determinirt. — Der erste Grund der Möglichkeit des Ganzen ist eine Idee, eine Einheit, aus der die Theile bestimmbar sind. Die Welt ist nur ein Ganzes, welches der Idee gemäß ist, in der die Theile unvollständig sind, aber im Ganzen zur Vollkommenheit gehören. — Das Böse ist also zwar in den Theilen, aber nicht im Ganzen. Der Satz vom Optimismus dient daher dazu, den Knoten in der Untersuchung vom Bösen abzuhauen, wenn man ihn nicht lösen kann. Denn wenn man über ein gegebenes Gesetz disputirt, warum es so und nicht anders ist, und ein anderer sagt: was soll man darüber streiten, es ist nun schon einmal so; alsdann hat alle Untersuchung ein Ende. Eben so könnte man fragen: Warum hat Gott nicht eine bessere Welt erschaffen? und mit diesen Fragen könnte man bis ins Unendliche gehen. Man thut aber alle diese Fragen auf einmal ab durch den Optimismus. Man könnte vieles Gute aus dem Bösen folgern, aber man verwickelt sich doch zuletzt, und die Fragen nehmen kein Ende. Durch Auflösung der einen entsteht eine andere, die noch viel verwickelter ist. Man macht es daher lieber kurz, und sagt: Weil die Welt einen vollkommensten Urheber hat, der das sum-

mum bonum originarium ist; so ist die Welt im Ganzen das höchste erschaffene Gut, und die Uebel sind nur in den Theilen zu finden. So wie bei einem Thiere ein Theil für sich unvollkommen ist, das Ganze aber nicht; eben so fällt auch hier, wenn man alles im Zusammenhange nimmt, die Schwierigkeit von den Theilen weg.

Da Gott der Schöpfer und Urheber der Welt ist; kann er auch als der Urheber der freien Handlungen der Menschen angesehen werden? Sollte Gott die freien Handlungen der Menschen determiniren; so wäre er Urheber derselben. Da aber die Freiheit ein Vermögen ist, aus dem innern Princip durch eine äußere Ursache zu handeln, und da ein Geschöpf diese Kraft hat, unabhängig von allen Necessitationen sich selbst zu bestimmen; so ist Gott nicht der Urheber der freien Handlungen der Menschen. — Nun ist das freilich nicht zu verstehen, daß Gott als ein Urheber des Geschöpfs seine Handlungen nicht sollte determinirt haben; allein der Begriff der Freiheit haut hier gleichfalls den Knoten ab. Nimmt man die Freiheit nicht an; so sind alle practischen Sätze Thorheiten. Da nun Gott nicht Urheber der freien Handlungen der Menschen ist; so ist er auch nicht Urheber des Bösen. Aus demselben Grunde ist auch Gott nicht Urheber des Guten, sofern es aus dem freien Willen der Geschöpfe entspringt; denn eine Welt kann ohne vernünftige Wesen nicht bestehen, diese sind der Zweck der Welt. Diese vernünftigen Wesen aber müssen Freiheit haben. Denn

wenn

wenn endliche vernünftige Wesen Freiheit haben; alsdann ist auch das moralische Böse möglich; auf der andern Seite aber kann auch das Gute aus Freiheit und die Würdigkeit der Glückseligkeit statt finden. Wäre Gott der Urheber des Guten, in sofern es aus der Freiheit des Menschen entspringt; so könnte keine Imputation der guten Handlungen statt finden, folglich auch keine Belohnung; denn was der andere thut, das kann mir nicht zugerechnet werden. — Aber wir sagen doch, Gott ist der Urheber des Guten? Weil das Gute Realität, das Böse aber nur Einschränkung der Realität ist; Gott aber der allgemeine Grund aller Realität ist; so ist er auch Urheber des Guten.

b) Von der Erhaltung und Regierung der Welt.

Wenn Gott außerhalb der Welt betrachtet wird; so ist er in Ansehung der Welt ein Schöpfer. Wenn er aber betrachtet wird, sofern er einen Einfluß auf die Welt hat; so ist er der Erhalter der Welt. —

Weil die Welt ein zufälliges Ganzes von Substanzen ist; so muß die Fortdauer der zufälligen Dinge eben eine solche Ursache haben, als der Anfang derselben. Demnach ist Gott nicht allein ein Creator, sondern auch Conservator. Zwischen der Schöpfung und Erhaltung ist kein Unterschied in Gott, sondern in der Welt. Die Schöpfung ist der Anfang der Causalität; demnach ist die Erhaltung nicht

eine fortgesetzte Schöpfung; denn die Schöpfung ist der Anfang des Daseyns einer Substanz, und alsdann wäre die Erhaltung ein continuirlicher Anfang; die Welt müßte alsdann immer aufhören, und wieder geschaffen werden. Dieses ist aber ein Widerspruch. Diejenigen, die dabei behaupten, daß die Welterhaltung eine continuirliche Schöpfung sey, haben darunter nur verstanden: daß zu der Erhaltung eben so viel gehöre, als zu der Schöpfung. Zu der Erhaltung ist eine Gegenwart nöthig; also kommt hier der Begriff von der Allgegenwart Gottes vor. Die Allgegenwart Gottes, in Ansehung der Dinge der Welt, ist nicht ein Daseyn, das an die Bedingung der Zeit und des Raumes gebunden ist, sondern Gott ist allenthalben und zu aller Zeit gegenwärtig; aber weder im Raume, noch in der Zeit. Gott ist nicht den Dingen der Welt so gegenwärtig, daß er ein Commercium mit der Welt hätte, welches das System von der Weltseele ist, das die Alten glaubten. Dieses kann er aber nicht seyn, weil ein ens extramundanum nicht pars mundi seyn kann; sondern Gott ist der Welt dadurch gegenwärtig, daß er die Ursache, die Grundlage der Dinge ist; und weil er die Ursache der Substantialität der Dinge ist, so ist er ihnen auch innigst gegenwärtig. Gott ist nicht äußerlich, sondern innigst gegenwärtig; seine Gegenwart ist nicht local, sondern virtual. Die locale Gegenwart ist, wenn man durch äußere Bedingungen der Zeit und des Raumes den Dingen gegenwärtig ist. Weil Gott aber an die Bedingung der äußern Bestimmungen

nicht gebunden ist; so ist seine Gegenwart virtual; d. h. er wirkt in alle Dinge, die in Oertern sind, er selbst aber ist in keinem Orte. Er ist allgegenwärtig dadurch, daß er in alles wirkt. Weil nun Gott in alle Dinge wirkt; so machen die Dinge der Welt ein Ganzes aus, und stehen zusammen im Verhältnisse, weil sie alle da sind durch Einen, und eine gemeinschaftliche Ursache zum Grunde haben; denn in ihm leben, weben und sind wir. Dadurch, daß die Dinge alle da sind durch Einen, machen sie eine Einheit aus. Wenn diese Einheit sinnlich vorgestellt wird; so ist es der Raum. Der Raum ist also ein Phänomenon der göttlichen Allgegenwart, obgleich nicht ein Organon, wie Einige meinten, die es mehr mathematisch als metaphysisch nahmen.

Wenn dieser Raum durch den Verstand vorgestellt wird; so ist das die Allgegenwart Gottes. Gott in Ansehung der natürlichen Begebenheiten ist Auctor; aber nicht in Ansehung der freien Handlungen der Menschen; da ist er nur eine congruirende Ursache; denn die freien Handlungen wären nicht frei, wenn sie durch eine Ursache bestimmt würden. In Ansehung der Natur concurrirt Gott nicht, sondern er ist causa solitaria; aber in Ansehung der Handlungen des Geschöpfs concurrirt Gott, weil die Unzulänglichkeit des Geschöpfs einer Mitwirkung bedarf; denn alle freie Geschöpfe, wenn sie noch so frei sind, können doch nichts hervorbringen, als nur durch Einschränkung, sowohl in Ansehung der Natur und der physischen Handlungen, als auch in Ansehung der moralischen Handlungen.

Die **Vorsehung** ist die Causalität der **Ordnung** der Natur. Die **Regierung** ist die Causalität des **Laufes** der Natur. Die Vorsehung ist in den **Anfang** zu setzen, weil im Anfange der Welt die Ordnung der Natur schon eingerichtet werden mußte. Die Regierung ist aber in die **Fortdauer** der Welt zu setzen, weil in der Fortdauer der Lauf der Welt zu regieren ist. Die **Vorsehung verhält sich zu der Regierung, wie sich die Schöpfung zu der Erhaltung verhält.** Die Concurrenz Gottes zu jeder einzelnen Begebenheit der Welt ist die **Direction** Gottes. Die **ordentliche Direction** ist die Unterordnung einzelner Begebenheiten und besonderer Handlungen, die unter der Ordnung der Natur stehen, unter die göttlichen allgemeinen Zwecke. Die **außerordentliche Direction** ist die Bestimmung einzelner besonderer Begebenheiten, die nicht unter der Ordnung der Natur stehen, und zu den allgemeinen göttlichen Zwecken gehören. Diese Eintheilung der Direction in die ordentliche und außerordentliche ist sehr natürlich, und ganz der Natur der Dinge angemessen. So fern also Gott zu einer besondern Handlung concurrirt, wodurch eine Ausnahme in der Regel und Ordnung gemacht wird; so ist dies eine außerordentliche Direction. Bei einer außerordentlichen Direction ist immer ein **Wunder** anzunehmen. Dieses Wunder mag in unsern Augen noch so klein scheinen; so ist es doch immer ein Wunder. Gott mag einen Wind außerordentlich bewegen, oder ganze Weltkörper aus ihren Laufbahnen verrücken; in Ansehung Gottes ist das alles einerlei.

Es ist hier nur darauf zu sehen, ob etwas, was Gott dirigirt, der Ordnung der Natur gemäß ist oder nicht. Ist es der Ordnung der Natur nicht gemäß; so ist es allemal ein Wunder, es mag groß oder klein seyn: also eine außerordentliche Direction annehmen, heißt Wunder statuiren. Alles in der Welt steht unter der göttlichen ordentlichen und außerordentlichen Direction. Es liegen alle Begebenheiten in dem ewigen Rathschluß, sie mögen geschehen oder nicht; und wenn sie geschehen, so geschehen sie nach göttlicher Direction. Wenn man aber sagt: Eine Begebenheit geschieht; so ist die Begebenheit dem göttlichen Zwecke gemäß. Alle Begebenheiten sind Momente des göttlichen ewigen Rathschlusses.

Nicht alles Gute, was mit den Zwecken zusammenstimmt, ist selbst ein Zweck, sondern oft nur ein Mittel des Zweckes; z. E. die Luft hat viele gute Folgen, die mit dem Zwecke zusammenstimmen, aber selbst keine Zwecke sind. Der Zweck des Schnees ist nicht, mit Schlitten darauf zu fahren, und der Zweck unserer Nase nicht, die Brille aufzusetzen. — Aus der Idee des Ganzen müssen die Folgen bestimmt werden. Es ist demnach Vermessenheit, in besondern Begebenheiten und Handlungen etwas für den Zweck Gottes auszugeben, z. E. ein Glück durch die Lotterie sogleich Gott unmittelbar zuzuschreiben, oder ein Unglück auf die Direction Gottes zu schieben. Es ist also in jedem einzelnen Falle Vermessenheit, zu bestimmen, zu welcher Direction Gottes etwas

gehöre; auch selbst alsdann nicht, wenn es zum Preise Gottes gereicht; denn die göttlichen Zwecke und Absichten bleiben uns immer verborgen. Im Allgemeinen der Natur hingegen sind wir bestimmt, die Zwecke Gottes aufzusuchen. Der kleinste Wurm fordert uns zu dieser Nachforschung auf. Die göttliche Vorsehung in Ansehung der freien Handlungen der Menschen kann seyn, entweder ein decretum absolutum oder conditionatum. Der unbedingte Rathschluß in Ansehung des Glücks oder Unglücks, der Seligkeit und Unseligkeit des Menschen ist, der da abgefaßt ist, entweder den Menschen positiv glücklich oder unglücklich zu machen. Ein solcher unbedingter Wille ist an sich ungereimt. Denn nur das an sich schlechthin Gute kann unbedingt statt finden. Nun ist aber das Glück und Unglück, Seligkeit oder Unseligkeit nicht schlechthin gut, sondern bedingter Weise. Der Mensch kann nur unter gewissen Bedingungen selig oder unselig seyn. Also ist der unbedingte Rathschluß Gottes in Ansehung der Seligkeit oder Unseligkeit ungereimt. Man muß nicht glauben, wenn gleich die Bekenner einiger Religionspartheien noch solche Sätze haben, daß sie die Urheber derselben sind, oder die Ursache, daß es noch so fort dauert; denn es kann nicht so leicht etwas abgeschafft werden, wenn es in die Religion eingeführt worden ist. Alle Religionen, welche mit einem gewissen Enthusiasmus verbunden waren, statuirten solche Prädestination. Eben so ist auch der unbedingte Rathschluß in Ansehung der freien Hand-

lungen der Menschen nicht einzuräumen; denn sonst hebt der Satz alle practischen Handlungen auf.

c) Vom letzten Zwecke der Welt.

Der letzte Zweck der göttlichen Schöpfung ist das höchste Gut. Die zwei Elemente des höchsten Gutes sind die Glückseligkeit, und die Würdigkeit für Glückseligkeit. Dieser Zwecke sind nur allein die vernünftigen Wesen fähig; denn die können nur an sich selbst gut seyn; diese machen den Zweck der Welt aus. Das Uebrige ist nur ein Mittel der vernünftigen Wesen, sofern es auf diesen Zweck abzielet. Weil nun alle Rathschlüsse Gottes bedingt sind; so ist die Bedingung dieser Glückseligkeit die Sittlichkeit, oder: die Würdigkeit glücklich zu seyn. Demnach wird ein vernünftiges Wesen so viel Glückseligkeit erhalten, als es sich derselben würdig macht; das ist der Zweck Gottes. Auf unserer Seite müssen wir durch unser Wohlverhalten uns dieser Glückseligkeit würdig zu machen suchen, und dann können wir auch zuversichtlich hoffen, solcher Glückseligkeit theilhaftig zu werden.

Berichtigungen.

Von S. 21 — 47 muß der Columnentitel: **Ontologie** statt Prolegomena heißen.

S. 30 Z. 13 v. o. in **die** Kategorieen.

S. 41 Z. 15 v. o. nach **welchen**.

S. 48 Z. 9 v. u. l. **identische** st. idealische.

S. 72 Z. 8 v. o. l. **Effecte**.

S. 105 Z. 8 u. 9 v. o. Wenn gleich, nach der neuern Chemie, das **Wasser** wirklich in zwei Gasarten aufgelöset werden kann, wodurch Kants vom Wasser entlehntes Beispiel seinen Treffpunct verliert; so fallen doch wahrscheinlich diese Vorlesungen noch in die Zeit, bevor jene neue Entdeckung zu Kants Kenntniß gekommen war.

S. 108 Z. 3. v. o. Impassibilität.

S. 251 Z. 10 v. u. st. auch l. **nicht**.

Gedruckt bei G. A. Hoyer.